المركز القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة

فردريك كوبلستون

تاريخ الفلسفة

المجلد الرابع

الفلسفة الحديثة

(من ديكارت إلى ليبنتز)

ترجمة وتعليق

سعيد توفيق

محمود سيد أحمد

مراجعة وتقديم

إمام عبد الفتاح إمام

2032

تاريخ الفلسفة

(المجلد الرابع)

الفلسفة الحديثة: من ديكارت إلى ليبنتز

المركز القومى للترجمة

تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور

إشراف: فيصل يونس

- العدد: 2032
- تاريخ الفلسفة (مج٤)- الفلسفة الحديثة: من ديكارت إلى ليبنتز
- فردريك كوبلستون
- سعيد توفيق، ومحمود سيد أحمد
- إمام عبد الفتاح إمام
- الطبعة الأولى 2013

هذه ترجمة كتاب:

A History of Philosophy

Volume IV

By: Frederick Copleston

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤

El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.

E-mail: egyptcouncil@yahoo.com Tel: 27354524 Fax: 27354554

تاريخ الفلسفة

(المجلد الرابع)

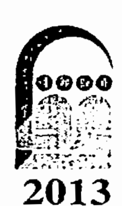
الفلسفة الحديثة:
من ديكارت إلى ليبنتز

تأليف: فردريك كوبلستون

ترجمة وتعليق: سعيد توفيق

محمود سيد أحمد

مراجعة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام



2013

بطاقة الفهرسة

إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية

إدارة الشئون الفنية

كوبلستون؛ فردريك

تاريخ الفلسفة/ تأليف: فردريك كوبلستون؛ ترجمة وتعليق: سعيد توفيق، محمد سيد أحمد؛ مراجعة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام.

المجلد الرابع - ط١ - القاهرة: المركز القومى للترجمة، ٢٠١٣

٤٨٠ ص؛ ٢٤سم

المحتويات: الفلسفة الحديثة: من ديكارت إلى ليبنتز

١- الفلسفة - تاريخ

٢- الفلسفة - الحديثة

(أ) توفيق، سعيد (مترجم، معلق)

(ب) أحمد، محمد سيد (مترجم، معلق مشارك)

(جـ) إمام، إمام عبد الفتاح (مراجع، مقدم)

(د) العنوان ١٠٩

رقم الإيداع ٢٠١١/٢١٣٢١

الترقيم الدولى I.S.B.N. 978 - 977 - 704 - 892 - 7

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

المحتـــويات

(الفصل الرابع) ديكارت (٣)

(الفصل الخامس) ديكارت (٤)

(الفصل السادس) ديكارت (٥)

(الفصل السابع) بسكال

(الفصل الثامن) الديكارتية (المذهب الديكارتى)

(الفصل التاسع) مالبرانش

(الفصل السادس عشر) ليبنتز (٢)

(الفصل السابع عشر) ليبنتز (٣)

(الفصل الثامن عشر) ليبنتز (٤)

تقديم المراجع

أقدّم لك – عزيزى القارئ – ترجمة المجلد الرابع من موسوعة كوبلستون الكبرى فى الفلسفة الغربية – وهى تتناول بالبحث الأكاديمى الدقيق تاريخ الفلسفة الحديثة من "ديكارت حتى ليبنتز". وكان المؤلف قد وعدنا فى نهاية المجلد الثالث أن يتناول الفلسفة الحديثة من ديكارت حتى كانط بالدراسة فى مجلد واحد، إلا أنه وجد أن هذه الفترة أطول من أن يشملها كتاب واحد فعاد وقسّم الفلسفة الحديثة إلى ثلاث مراحل تضمها ثلاثة مجلدات على النحو التالى:

١- المجلد الرابع، وهو بين يديك الآن، "من ديكارت إلى ليبنتز" يتناول فيه المذاهب العقلية الكبرى السابقة على كانط.

٢- المجلد الخامس ويدرس فيه الفلسفة الإنجليزية "من هوبز إلى هيوم"[1].

٣ – وأخيراً المجلد السادس "من عصر التنوير فى فرنسا حتى كانط"[2].

أما المجلد الرابع الذى بين أيدينا الآن فهو يعالج قسماً من الفلسفة الحديثة يشمل "الفلسفة من ديكارت حتى ليبنتز"، وهو يتناول هذه المرحلة بالتفصيل، فيدرس ديكارت وحده فى سبعة فصول بالإضافة إلى فصل تمهيدى عبارة عن مقدمة عامة تتحدث عن بواكير الفلسفة الحديثة وصلتها بالعصر الوسيط وعصر النهضة، ثم يبدأ فى الفصل الثانى بالحديث عن حياة ديكارت ومؤلفاته وفكرته عن المنهج، أما الفصل

---

(١) وقد صدرت ترجمته فى هذه السلسلة بقلم الدكتور محمود سيد أحمد عن المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومى للترجمة عدد ٤٥٥، الطبعة الأولى عام ٢٠٠٢.

(٢) وقد صدرت ترجمته فى هذه السلسلة بقلم الزميلين الفاضلين المرحوم الدكتور حبيب الشارونى والزميل الدكتور محمود سيد أحمد عن المركز القومى للترجمة عام ٢٠١٠، وهى تحمل رقم ١٥٧٧.

الثالث فيخصصه للكوجيتو cogito الديكارتى الشهير: "أنا أفكر إذن أنا موجود"، ثم ينتقل إلى الحديث عن الأجسام فى الفصل الرابع والعلاقة بين الذهن والبدن ويعالج عقيدة التناول المسيحية فى الفصل الخامس، بينما ينتقل إلى الحرية والله والأخلاق فى الفصل السادس الذى ينهى الحديث عن ديكارت ببعض الملاحظات العامة.

ثم يبدأ المؤلف بالحديث عن بسكال والمدرسة الديكارتية فى الفصول (السابع والثامن والتاسع) وهو يطرح فى بداية الفصل السابع مشكلة اختلف فيها المؤرخون وهى هل كان بسكال فيلسوفًا أم مدافعًا عن الدين ؟! ذلك لأن بعض المؤرخين - ومنهم فلاسفة - يذهبون إلى أن بسكال كان مفكرًا كاثوليكيا حتى النخاع بمعنى أنه اهتم أساسًا بالدفاع عن حقائق الإيمان، كما أنه اهتم اهتمامًا أساسيًا كذلك ببيان كيف أن الوحى المسيحى يحل المشكلات التى تنشأ من الموقف الإنسانى، ولما كان قد كرس نفسه لتوجيه الانتباه إلى هذه المشكلات وبيانها، فإنه ربما يسمى فيلسوفًا (وجوديا) إذا أردنا أن نستخدم هذا المصطلح بمعنى واسع، لكن لما كان قد أصر على أن الإجابات المتاحة عن المشكلات الإنسانية يقدمها الوحى المسيحى فمن المحتمل أن يوصف بأنه مدافع عن الديانة المسيحية أفضل مما يوصف بأنه فيلسوف. ومع ذلك فقد وضعه هنرى برجسون وفكتور دبلوس جنبًا إلى جنب مع ديكارت من حيث إنهما معًا الممثلان الفرنسيان الرئيسيان لخطوط مختلفة من التفكير، وينظر إليه جاك شيڤاليه على أنه فيلسوف عظيم! فى حين ينظر رفوڤييه إلى بسكال على أنه مفكر شخصى حتى إنه لا يستحق لقب فيلسوف!! وهذه الأحكام تعتمد بوضوح على الأحكام الشخصية، بالنسبة لما تعنيه الفلسفة والفيلسوف.

ويتناول المؤلف فى الفصل الثامن انتشار الديكارتية ومشكلة التفاعل، ثم يتحدث فى الفصل التاسع عن مالبرانش، لكنه يتوقف وقفة طويلة عند إسبينوزا ليتحدث فى عدة فصول عن حياته ومنهجه الهندسى، وتأثير الفلاسفة الآخرين على فكره وعن تأويلات فلسفته المختلفة.

وفى الفصل الحادى عشر يتحدث المؤلف عن فكرة الجوهر وصفاته عند إسبينوزا وفكرة الأحوال الشهيرة عنده والعقل والجسم واستبعاد العلية الغائية.

ثم فى فصل كامل هو الفصل الثانى عشر يتحدث المؤلف عن درجات المعرفة، والتجربة المختلفة أو الغامضة والمعرفتين العلمية والحدسية.

ويخصص الفصل الثالث عشر لدراسة الانفعالات والنزوع واللذة والألم ومعها الحرية والعبودية والحب العقلى لله... إلخ.

أما الفصل الأخير فيتناول فيه الموضوعات السياسية وتأسيس المجتمع السياسى والسيادة والحكومة والعلاقات بين الدول، وينتهى الفصل بالحديث عن أثر إسبينوزا وتقييم فلسفته، وينتهى الكتاب بأربعة فصول عن "ليبنتز" يتحدث فى الأول منها عن التفرقة بين حقائق العقل وحقائق الواقع الأولى ضرورية والثانية ممكنة وعن مبدأ الكمال والجوهر وهوية اللامتمايزات... إلخ.

وفى الفصل السابع عشر يتحدث المؤلف عن المونادات الشهيرة عند ليبنتز وعن الأمان والمكان وعن الانسجام المقدر والنفس والجسم والأفكار الفطرية... إلخ.

أما الفصل الأخير (الثامن عشر) فيخصصه المؤلف لفلسفة الدين عند ليبنتز ويعرض للأدلة على وجود الله لا سيما الدليل الأنطولوجى، والدليل المأخوذ عن الحقائق الأزلية ثم الدليل الخاص بحقائق الواقع والدليل من الانسجام المقدر ثم مشكلة الشر... والتقدم والتاريخ.

والكتاب بصفة عامة يتميز بالعمق الذى عودنا عليه كوبلستون فى مجلداته السابقة التى تستحق بالفعل أن تكون موسوعة فلسفية كبرى يحرص القارئ على اقتنائها وقراءتها، وسوف تظهر بقية المجلدات تباعًا إن شاء الله فى الأشهر القليلة القادمة، وإنا لنسأله سبحانه أن يمن علينا بالصحة والعافية حتى نتحقق من إكمال ترجمة هذا السفر العلمى الجليل وألا تظهر عوائق تعوق مسيرة التقدم...

والله نسأل أن يهدينا جميعًا سواء السبيل

إمام عبد الفتاح إمام

تنـــويه

* ترجم الدكتور سعيد توفيق بدءاً من التصدير، وحتى نهاية الفصول المخصصة لديكارت (الفصل السادس).

* ترجم الدكتور محمود سيد أحمد بقية فصول الكتاب.

تصـــدير

فى نهاية المجلد الثالث من هذه الموسوعة فى "تاريخ الفلسفة" أفصحت عن أملى فى تناول الفترة التى تبدأ من ديكارت حتى تشمل كانط فى المجلد الرابع. وكنتُ بطبيعة الحال أقصد بذلك أن الأمل كان يحدونى فى مناقشة مجمل هذا الجزء من الفلسفة الحديثة فى كتاب واحد. غير أن هذا الأمل لم يتحقق. فلقد وجدت نفسى مضطرًا لأن أكَرِّس ثلاثة كتب لتلك الفترة المذكورة. ولقد وجدت من اللائق أن أجعل كل كتاب من هذه الكتب الثلاثة مجلدًا مستقلاً. فالمجلد الرابع "من ديكارت إلى ليبنتز" **Descartes to Leibniz** يتناول المذاهب الفلسفية العقلانية الكبرى فى أوربا فى الفترة السابقة على كانط. وفى المجلد الخامس "من هوبز إلى هيوم" **Hobbes to Hume** أناقش تطور الفلسفة الإنجليزية خلال الفترة التى تبدأ من هوبز حتى تشمل الفلسفة الأسكتلندية فى الحس المشترك. وفى المجلد السادس "من فولف إلى كانط" **Wolff to kant** سوف أتناول عصر التنوير الفرنسى وروسو، وعصر التنوير الألمانى، ونشأة فلسفة التاريخ منذ فيكو وحتى هردر، وأخيرًا مذهب إمانويل كانط. ومن المؤكد أن العنوان "من فولف إلى كانط" ليس عنوانًا نموذجيًا، ولكن نظرًا لأن كانط فى الفترة السابقة على فلسفته النقدية كان مشاركًا فى تبعات تعاليم "فولف"؛ فإن هناك على الأقل شيئًا ما يمكن قوله لحساب هذا العنوان، فى حين أن عنوانًا من قبيل "من فولتير إلى كانط" كان سيبدو عنوانًا فجًا.

وكما هو الحال فى المجلدات السابقة، فقد قسمت الموضوع هنا بحسب الفلاسفة بدلاً من تتبع تطور مشكلة فلسفية تتلوها مشكلة أخرى. وفضلاً عن ذلك، فقد تناولت بعض الفلاسفة بإسهاب ملحوظ. وعلى الرغم من أننى أظن أن تقسيم الموضوع بحسب الفلاسفة هو التقسيم الأكثر ملائمة بالنسبة للقارئ الذى أضعه أساسًا فى اعتبارى،

فإن هذا المنهج له بالتأكيد عيوبه. فالقارئ حينما يُواجَه بعدد من المفكرين المختلفين، وبتفسيرات مسهبة نوعًا ما لأفكارهم؛ فإنه قد يخفق فى الاستحواذ على الصورة العامة. إضافة إلى ذلك، فإننى وإن كنت أظن أن التقسيم التقليدى المحافظ إلى عقلانية أوربية وتجريبية إنجليزية له ما يبرره، إذا ما أضفنا إليه بعضًا من التعديلات؛ فإن الالتزام الصارم بمثل هذا التخطيط العام قد يؤدى إلى توليد الانطباع بأن الفلسفة الأوربية والفلسفة الإنجليزية فى القرنين السابع عشر والثامن عشر قد سلكتا سبيليهما فى هيئة تيارين من خطين متوازيين، كل منهما يتطور بشكل مستقل تمامًا عن الآخر. وهذا انطباع خاطئ. فلقد كان لديكارت تأثير على الفكر الإنجليزى، وكان بركلى متأثرًا بمالبرانش، وأفكار إسبينوزا السياسية تدين بشىء ما لهوبز، وفلسفة لوك - المكتوبة فى القرن السابع عشر - كان لها تأثير كبير على فكر عصر التنوير الفرنسى فى القرن الثامن عشر.

وكعلاج جزئى للعيوب التى تصاحب هذا المنهج الذى اخترته لتقسيم الموضوع؛ فقد قررت أن أكتب فصلاً تمهيديًا يكون مقصودًا؛ لكى يعطى القارئ صورة عامة عن الفلسفة فى القرنين السابع عشر والثامن عشر. وبذلك فإن هذا الفصل يستوعب الموضوعات التى ناقشتها فى المجلدات الرابع والخامس والسادس؛ وهى الموضوعات التى كنت آمل فى الأصل أن أتناولها - كما قلت - فى مجلد واحد. وبطبيعة الحال فقد وضعت هذه المقدمة فى مستهل المجلد الرابع؛ ولذلك فلن تكون هناك فصول تمهيدية فى المجلدين الخامس والسادس. ولا بد لمقدمة وصفية من هذا النوع أن تنطوى على قدر كبير من التكرار. وهذا يعنى أن الأفكار التى تناقشها الفصول التالية على نحو أكثر إسهابا تكون مطروحة فى هذه المقدمة بصورة إجمالية تقريبية. ومع ذلك، فإنى أرى أن الميزات التى يمكن الحصول عليها من خلال إدراج مقدمة وصفية عامة، هى ميزات ترجح من قيمتها إلى حد كبير مقارنة بالعيوب المصاحبة لها.

ولقد أضفت "مراجعة ختامية" فى نهاية كل مجلد من المجلدات الثلاثة السابقة. ولكن تمامًا مثلما أن المقدمة تستوعب الموضوعات التى تتناولها المجلدات الرابع والخامس والسادس، كذلك سوف تؤدى المراجعة الختامية نفس المهمة. ولذلك سوف ترد هذه

المراجعة فى نهاية المجلد السادس، أى بعد عرض فلسفة كانط. وأنا أهدف من خلال هذه المراجعة النقدية أن أناقش- لا برؤية تاريخية فحسب، وإنما أيضا برؤية فلسفية- طبيعة أساليب التفلسف المتنوعة وأهميتها فى القرنين السابع عشر والثامن عشر. وأظن أنه من الأفضل إرجاء مثل هذه المناقشة إلى ما بعد العرض التاريخى للفكر فى تلك الفترة، بدلاً من قطع مسار هذا العرض بتأملات فلسفية عامة.

وهناك كلمة أخيرة عن الإحالات المرجعية؛ فالإحالات المرجعية من قبيل: "المجلد الثانى، الفصل الأربعون (Vol. II, ch. XI)، أو من قبيل: "انظر المجلد الثالث، صفحات ٣٢٢-٣٢٤" (See Vol. III, PP.322-4)، هى إحالات تشير إلى هذه الموسوعة فى تاريخ الفلسفة. أما بالنسبة للإحالات المرجعية إلى كتابات الفلاسفة الذين تناولتهم، فقد حاولت أن أقدم هذه الإحالات على نحو يجعلها ذات نفع بالنسبة للطالب الذى يرغب فى الاطلاع عليها. ولقد اعتاد بعض المؤرخين والشراح أن يقدموا الإحالات المرجعية وفقا للمجلد ورقم الصفحة فى الطبعة المضبوطة المعترف بها من أعمال الفلاسفة التى نكون بصددها، متى كانت هذه الطبعات موجودة. غير أننى يخامرنى الشك فى حكمة الالتزام التام بذلك الإجراء فى مجلد من قبيل ذلك الذى بين أيدينا. ففى الفصول المتعلقة بديكارت - على سبيل المثال - ذكرت بالفعل المجلد والصفحة من طبعة أدم وتانرى Adam- Tannery، ولكننى أيضًا ذكرت إحالات مرجعية وفقًا للفصل والقسم أو للجزء والقسم من العمل الذى نكون بصدده، متى كانت مثل هذه الإحالات عملية. فعدد الناس الذين يتيسر لهم الحصول على طبعة أدم وتانرى عدد محدود للغاية، تماماً مثلما أن قلة من الناس تكون بحوزتهم الطبعة المضبوطة الفاخرة لبركلى. ولكن الطبعات الرخيصة من الأعمال الهامة لرواد الفلاسفة يمكن الحصول عليها فى يسر، وفى رأيى أن الإحالات المرجعية ينبغى أن تقدم من حيث ملائمتها للطلاب الذين يحوزون هذه الطبعات لا من حيث ملائمتها للقلة التى تحوز أو التى يكون فى متناولها الطبعات المضبوطة المعترف بها.

الفصل الأول

مقدمة

التواصل والتجديد: الطور المبكر للفلسفة الحديثة فى صلته بفكر العصر الوسيط وفكر عصر النهضة – العقلانية الأوربية: صلتها بالنزعة الشكية وبالرواقية الجديدة، وتطورها – التجريبية الإنجليزية: طبيعتها وتطورها – القرن السابع عشر – القرن الثامن عشر – الفلسفة السياسية – نشأة فلسفة التاريخ – إمانويل كانط

١ – يُقال بوجه عام إن الفلسفة الحديثة قد بدأت بديكارت ١٥٩٦–١٦٥٠ أو بدأت بفرنسيس بيكون Francis Bacon (١٥٦١–١٦٢٦) فى إنجلترا وبديكارت فى فرنسا. وربما لا تكون هناك بداهة مباشرة فى المبرر الذى يخوِّل لنا استخدام كلمة "الحديث" لوصف الفكر فى القرن السابع عشر. ولكن استخدام هذه الكلمة يعنى بوضوح أن هناك قطيعة بين فلسفة العصر الوسيط وفلسفة ما بعد العصر الوسيط، وأن لكل منها خصائصها المهمة التى لا تكون للأخرى. ولا شك أن فلاسفة القرن السابع عشر كانوا على قناعة بأن هناك انفصالاً حاداً بين التقاليد الفلسفية القديمة وما يحاولون هم أنفسهم أن يفعلوه. فرجال من أمثال فرنسيس بيكون وديكارت كانوا على قناعة تامة بأنهم يصنعون بداية جديدة. وإذا كانت آراء فلاسفة عصر النهضة وما بعد عصر النهضة تلقى قبولاً على ظاهرها؛ فإن هذا يرجع فى جانب منه إلى الاعتقاد بأنه فى العصر الوسيط لم يكن هناك فى حقيقة الأمر ما يستحق اسم الفلسفة. فلهيب التأمل الفلسفى الإبداعى المستقل الذى توهج فى ضوء ساطع فى اليونان القديمة قد انطفأ عملياً، إلى أن تم إذكاؤه من جديد فى عصر النهضة وتألق فى بهاء القرن السابع عشر.

ولكنه عندما أصبح هناك مؤخرًا مزيد من الانتباه الموجه إلى فلسفة العصر الوسيط، لوحظ ما هنالك من مغالاة في تلك النظرة. لقد أكد بعض الكتاب على التواصل بين فكر العصر الوسيط وفكر ما بعد العصر الوسيط. وظواهر التواصل التي يمكن ملاحظتها في المجالات السياسية والاجتماعية هي أمر واضح تمامًا. فمن الواضح أن أشكال المجتمع والنظام السياسي في القرن السابع عشر لم تنبثق فجأة دون أن يكون لها أية سوابق تاريخية. فنحن يمكن أن نلاحظ – على سبيل المثال – التشكل التدريجي للدول القومية المتنوعة، وانبثاق الدول الملكية العظمى، ونمو الطبقة الوسطى. وحتى في مجال العلم فإن الانقطاع لم يكن كبيرًا جدًا إلى هذا الحد الذي تصوره البعض ذات يوم. فلقد أظهر البحث العلمي الحديث وجود اهتمام محدود بالعلم التجريبي داخل فترة العصور الوسطى ذاتها. ولقد لفتنا الانتباه في المجلد الثالث من هذه الموسوعة في "تاريخ الفلسفة"[١] إلى المعاني الضمنية الأكثر رحابة لنظرية القوة الدافعة للحركة على نحو ما قدمها بعض الفيزيائيين في القرن الرابع عشر. وبالمثل يمكننا أن نلاحظ تواصلاً معينًا داخل المجال الفلسفي، فيمكننا أن نرى الفلسفة إذ تنال تدريجيًا اعترافًا بوصفها فرعًا مستقلاً من الدراسة. كما يمكننا أن نرى انبثاق مسارات من الفكر تنطوي على إرهاص بتطورات فلسفية تالية. فعلى سبيل المثال نجد أن الحركة الفلسفية المميزة في القرن الرابع عشر والتي عُرفت عمومًا باسم الحركة الاسمية the nominalist Movement[٢] تتضمن إرهاصًا بالتجريبية المتأخرة من نواح هامة عديدة. كذلك فإن الفلسفة التأملية لنيقولا الكوزي Nicholas of Cusa[٣] – بما تنطوي عليه من إرهاصات ببعض أطروحات ليبنتز Leibniz – إنما تشكل حلقة وصل بين فكر العصر الوسيط وعصر النهضة من جهة، والفكر الحديث السابق على كانط من جهة أخرى. وفضلاً عن ذلك، فقد أظهر لنا العلماء أن مفكرين من أمثال فرنسيس بيكون وديكارت ولوك Locke كانوا واقعين تحت تأثير الماضي بدرجة أكبر كثيرًا مما كانوا هم أنفسهم يدركون.

(١) صفحات ١٦٥-١٦٧ [في الأصل الإنجليزي].

(٢) المجلد الثالث، الفصلان الثالث والتاسع.

(٣) المجلد الثالث، الفصل الخامس عشر.

ولا شك أن هذا التأكيد على التواصل كان مطلوبًا باعتباره علاجًا لداء القبول المتسرع للغاية لتلك الدعاوى عن التجديد التى أقامها فلاسفة عصر النهضة والقرن السابع عشر. فهذا التأكيد يعبر عن فهم يدرك أنه كان هناك شىء قائم بوصفه فلسفة للعصور الوسطى، ويعبر عن اعتراف بمكانة هذه الفلسفة بوصفها جزءًا من مكوِّنات الفلسفة الأوربية بوجه عام. وإذا كان من الممكن الإفراط فى التأكيد على الانقطاع، فإنه من الممكن فى نفس الوقت الإفراط فى التأكيد على التواصل. فإذا قارنا أنماط الحياة الاجتماعية والسياسية فى كل من القرنين الثالث عشر والسابع عشر، فإن اختلافات واضحة فى بنية المجتمع تلفت نظرنا على الفور. كذلك فمع إنه بإمكاننا أن نتتبع العوامل التاريخية التى ساهمت فى حدوث حركة الإصلاح الدينى، فإن حركة الإصلاح الدينى كانت مع ذلك انفجارًا بمعنى ما، وعملت على تفتيت الوحدة الدينية للعالم المسيحى فى العصر الوسيط. وعلى الرغم من أن بذور العلم المتأخر يمكن اكتشافها فى التربة العقلية لأوربا فى العصر الوسيط، فإن نتائج البحث العلمى لم تكن على ذلك النحو الذى يتطلب أى تغيير جوهرى فى الرؤية المتعلقة بأهمية علم عصر النهضة. وبالمثل فإنه عندما يكون قد قيل كل ما يمكن قوله على نحو مشروع لأجل إيضاح الاتصال بين فلسفة العصر الوسيط وفلسفة ما بعد العصر الوسيط، فإنه يظل من الصحيح أيضًا أنه كانت هناك اختلافات ملحوظة بينهما. وبهذا الاعتبار نجد أن ديكارت رغم كونه متأثرًا بلا شك بأساليب التفكير المدرسى، فإنه هو نفسه قد أظهر لنا أن استخدام المصطلحات المستمدة من الفلسفة المدرسية لا يعنى بالضرورة أن هذه المصطلحات قد استُخدِمت بنفس المعانى التى بها استخدمها الفلاسفة المدرسيون. وعلى الرغم من أن لوك فى نظريته عن القانون الطبيعى كان متأثرًا بهوكر Hooker[٤] الذى كان هو نفسه متأثرًا بفكر العصر الوسيط، فإن فكرة القانون الطبيعى لدى لوك ليست مماثلة بدقة لفكرة القانون الطبيعى لدى القديس توما الأكوينى St. Thomas Aquinas.

---

(٤) انظر: المجلد الثالث، صفحات ٤-٣٢٢ [فى الأصل الإنجليزى].

إننا بطبيعة الحال يمكن أن نصبح عبيدًا للتصنيفات، أعنى أنه بسبب كوننا نقسم التاريخ إلى فترات، فإننا قد نميل إلى إغفال رؤية التواصل والتحولات التدريجية، وبخاصة عندما ننظر إلى الأحداث التاريخية من مسافة بعيدة زمنيًا. ولكن هذا لا يعنى أنه من غير الصحيح تمامًا الحديث عن فترات تاريخية أو أنه لا تحدث أية تغيرات عظمى.

وإذا كان الوضع الثقافى العام لعالم ما بعد عصر النهضة مختلفًا من نواح مهمة عن نظيره فى عالم العصر الوسيط، فمن الطبيعى فى نهاية الأمر أن تكون هذه التغيرات قد انعكست فى الفكر الفلسفى. ومع ذلك، فكما أن التغيرات الاجتماعية والسياسية - حتى حينما كانت تبدو فجائية نوعًا ما - هى تغيرات افترضت وضعًا موجودًا من قبل قد نشأت عنه، كذلك فإن الاتجاهات والأهداف والأساليب الجديدة من الفكر فى مجال الفلسفة قد افترضت أيضًا وضعًا موجودًا من قبل كانت موصولة به. وبعبارة أخرى يمكن القول بأننا لسنا هنا أمام خيار سهل بين بديلين متضادين بشكل صارخ وهما: تأكيد التواصل أو تأكيد الانقطاع؛ فكلا العنصرين ينبغى وضعهما فى الحسبان، فهناك تغير وجدَّة، ولكن التغير ليس خلقًا من العدم.

ولذلك فإن الوضع يبدو على هذا النحو: فالتأكيد القديم على الانقطاع كان يرجع إلى حد كبير إلى عدم تحقيق القدرة على إدراك أنه كانت هناك فى العصور الوسطى فلسفة جديرة بهذا الاسم، والإدراك اللاحق لوجود فلسفة العصر الوسيط ولأهميتها قد عمل على تأكيد التواصل. ولكننا الآن نرى أن المطلوب هو محاولة إيضاح كلا العنصرين المتمثلين فى التواصل من جهة، والسمات الخاصة بالفترات المختلفة من جهة أخرى. وإن ما يصدق على تأملنا للفترات المختلفة يصدق أيضًا - بطبيعة الحال - على المفكرين المختلفين كأفراد. والمؤرخون محفوفون بمخاطرة ذلك الميل إلى تصوير الفكر فى فترة ما على أنه مجرد مرحلة تمهيدية لمرحلة تالية، وتصوير مذهب فيلسوف ما على أنه مجرد عتبة مؤدية إلى مذهب مفكر آخر. والحقيقة أن هذا الميل أمر لا مفر منه؛ لأن المؤرخ يتأمل تتابعًا زمنيًا من الأحداث لا حقيقة أبدية غير قابلة للتغيير.

وفضلاً عن ذلك، فإن هناك معقولية واضحة فى القول بأن فكر العصر الوسيط قد مهد الطريق لفكر ما بعد العصر الوسيط، وبأن هناك العديد من الأسباب التى تبرر النظر إلى فلسفة بركلى Berkely على أنها عتبة رابطة بين فلسفتى لوك وهيوم Hume. ولكن إذا ما استسلم المرء تماما لهذا الميل، فسوف يفوته الكثير؛ ففلسفة بركلى هى أكثر كثيرًا من مجرد مرحلة فى تطور التجريبية من لوك إلى هيوم، وفكر العصر الوسيط هو فكر له سماته الخاصة به.

ومن بين ما يمكن تمييزه بسهولة من اختلافات بين فلسفتى عصر النهضة وما بعد عصر النهضة، أن هناك اختلافًا لافتًا للنظر فى أشكال التعبير الأدبى. والأمر الأول هنا أنه بينما كان رجالات العصور الوسطى يكتبون باللاتينية، فإننا نجد فى فترة ما بعد العصور الوسطى استخدامًا متزايدًا للغة القومية. والحقيقة أنه سيكون من الخطأ القول بأنه لم يكن هناك أى استخدام للاتينية فى الفترة الحديثة السابقة على كانط. فكلٌ من فرنسيس بيكون وديكارت قد كتب باللاتينية مثلما كتب باللغة القومية الخاصة به. كذلك فعل هوبز Hobbes. وكذلك ألَّف إسبينوزا Spinoza أعماله باللاتينية. ولكن لوك كتب بالإنجليزية وفولتير Voltaire وروسو Rousseau بالفرنسية، وكانط بالألمانية. والأمر الثانى أنه بينما كان رجالات العصر الوسيط خاضعين لعادة كتابة الشروح على أعمال معينة رفيعة القيمة، فإن فلاسفة ما بعد العصر الوسيط – سواء كتبوا باللاتينية أو باللغة القومية – قد ألَّفوا أطروحات أصيلة تخلَّوْا فيها عن هذا الأسلوب فى كتابة الشروح. وأنا لا أقصد بذلك التلميح إلى أن فلاسفة العصر الوسيط قد كتبوا شروحًا فحسب؛ لأن هذا سيكون أمرًا غير صحيح تمامًا، ومع ذلك، فإن الشروح على كتاب "الأحكام" Sentences لبيتر لومبارد Peter Lombard[٥]، وعلى أعمال أرسطو وآخرين، كانت سمات مميزة للتأليف فى العصر الوسيط، فى حين أننا عندما ننظر فى كتابات فلاسفة القرن السابع عشر، فإننا ننظر فى أطروحات خالصة لا شروح.

---

(٥) انظر: المجلد الثانى، ص١٦٨ [فى الأصل الإنجليزى].

وبطبيعة الحال، فإن الاستخدام المتنامى للغة القومية فى الكتابة الفلسفية قد صاحب استخدامها المتزايد فى الحقول الأدبية الأخرى. ونحن يمكن أن نربط هذا بالتغيرات والتطورات الثقافية والسياسية والاجتماعية العامة. ولكننا يمكن أيضًا أن نرى فى هذا عرضًا من أعراض خروج الفلسفة من تخوم المدارس؛ ففلاسفة العصر الوسيط كانوا فى معظمهم أساتذة جامعيين منشغلين بالتدريس. ولقد كتبوا شروحًا على النصوص القيِّمة المستخدمة فى الجامعات، وقد كتبوا هذه الشروح بلغة الوسط الأكاديمى المثقف. وفى مقابل ذلك، فإن الفلاسفة المحدثين فى الفترة السابقة على كانط كانوا فى معظم الحالات غير مرتبطين بمهنة التدريس الأكاديمى؛ فديكارت لم يكن أبدًا أستاذًا جامعيًا. وكذلك إسبينوزا، رغم أنه قد تلقى دعوة للتدريس بجامعة هايدلبرج. وكان ليبنتز رجلاً مهتمًا بأمور الحياة العادية، رفض منصب الأستاذية لأنه كان فى ذهنه صورة أخرى تمامًا للحياة. وفى إنجلترا، شغل لوك وظائف حكومية صغيرة، وكان بركلى أسقفًا، ومع أن هيوم حاول أن يحظى بكرسى جامعى، فقد خاب مسعاه. أما بالنسبة للفلاسفة الفرنسيين فى القرن الثامن عشر من أمثال فولتير وديدرو Diderot وروسو، فمن الواضح أنهم كانوا أدباء لهم اهتمامات فلسفية. فالفلسفة فى القرنين السابع عشر والثامن عشر كانت مسألة اهتمام وانشغال عام بين المتعلمين والطبقات المثقَّفة، وكان من الطبيعى فى تلك الحالة أن تحل اللغة القومية محل استخدام اللاتينية فى الكتابات الموجَّهة لجمهور واسع. وكما لاحظ هيجل Hegel أنه فقط عندما نصل إلى كانط نجد أن الفلسفة تصبح بالغة الحرفية والتعقيد، حتى إنه لم يعد من الممكن اعتبارها أمرًا يخص التعليم العام والإنسان المثقف. وبحلول ذلك الوقت، فإن استخدام اللاتينية - بطبيعة الحال - قد تلاشى من الناحية العملية.

وبعبارة أخرى يمكن القول بأن الفلسفة الإبداعية والأصيلة فى الفترة الحديثة المبكرة قد نمت خارج الجامعات. لقد كانت إبداعًا لعقول طازجة وأصيلة لا إبداعًا للتقليديين. وبالطبع فإن هذا هو أحد الأسباب فى أن الكتابة الفلسفية قد اتخذت شكل أطروحات مستقلة لا شروح؛ ذلك أن الكتَّاب كانوا منشغلين بتطوير أفكارهم الخاصة بمنأى عن الأسماء الكبيرة، وبمنأى عن آراء مفكرى اليونان والعصور الوسطى.

ومع ذلك، فعندما نقول إنه فى فترة الفلسفة الحديثة السابقة على كانط قد استُخدِمت اللغة القومية بدلاً من اللاتينية، وكُتِبت الأطروحات الفلسفية بدلاً من الشروح، ولم يكن رواد فلاسفة تلك الفترة أساتذة جامعيين؛ فإن كل هذا لا يفيد كثيراً فى بيان الاختلافات الجوهرية بين فلسفة العصور الوسطى وفلسفة ما بعد العصور الوسطى. ولا بد من محاولة بيان هذه الاختلافات بإيجاز.

يُقال عادةً إن الفلسفة الحديثة مستقلة بذاتها، وإنها نتاج للعقل وحده، بينما فلسفة العصر الوسيط كانت تابعة للاهوت المسيحى، مكبلة بالخنوع الذليل للعقيدة. ولكن إذا ما تم صياغة هذا الحكم على هذا النحو الجرىء دون تكييف له، فإنه سيكون تبسيطاً مخلاً؛ فمن ناحية نجد أن القديس توما الأكوينى فى القرن الثالث عشر يؤكد على استقلالية الفلسفة بوصفها فرعاً من الدراسة قائماً بذاته، بينما نجد اللاهوت والفلسفة فى القرن الرابع عشر يميلان إلى الانفصال عن بعضهما نتيجة لنقد النزعة الاسمية(*) للميتافيزيقا التقليدية. ومن ناحية أخرى، نجد ديكارت فى القرن السابع عشر يحاول أن يجعل أفكاره الفلسفية منسجمة مع متطلبات العقيدة الكاثوليكية(٦)، بينما يذهب بركلى فى القرن الثامن عشر إلى القول على نحو صريح بأن هدفه النهائى هو أن يهدى الناس إلى صون الإنجيل. ولذلك فإن وقائع القضية لا تخولُ لنا الإقرار على نحو إيقانى بأن الفلسفة الحديثة فى مجملها كانت خالية من أى فروض لاهوتية، ومن الخضوع لأى تأثير مدفوع بالإيمان المسيحى. فمثل هذا الإقرار لن يكون سارياً على ديكارت وباسكال Pascal ومالبرانش Malebranche ولوك وبركلى، حتى وإن كان

(*) تُنسَب النزعة الاسمية Nominalism عادة إلى وليام الأوكامى William of Ockham (1295-1349)، وهى نظرية تقول بأن الاسم الذى يدل دلالة واضحة على شىء ما هو الاسم الذى يشير إلى موجود جزئى فى الواقع، أما الكليات فهى أسماء تدل على معانى عقلية متصورة لا وجود لها فى الواقع، ولا تعين شيئاً ما فى يقين أو وضوح. ومن هنا كان التشكيك فى معانى العقل وعلاقاتها؛ ومن ثم فى قيمة الماهيات وحقيقة ثباتها، فانهارت الميتافيزيقا، وبطل استخدامها فى مسائل اللاهوت التى بقيت أمراً من شأن الإيمان وحده. على أن هذا الفصل بين الفلسفة والدين كان له وجه إيجابى فى المستقبل القريب؛ إذ مهد السبيل لإعادة النظر فى الفلسفة باعتبارها نظاماً معرفياً مستقلاً كما كان شأنها عند اليونان. (المترجم).

(٦) على سبيل المثال: انسجام نظريته فى الجوهر Substance مع عقيدة سر التناول Transubstantiation.

يصدق على إسبينوزا وهوبز وهيوم فضلاً عن المفكرين الماديين فى القرن الثامن عشر فى فرنسا بطبيعة الحال. ولا شك أنه بمقدورنا فى الوقت ذاته تتبع التحرر المتنامى للفلسفة من اللاهوت منذ بدايات التأمل الفلسفى فى العصور الوسطى المبكرة وحتى الحقبة الحديثة. غير أنه يمكننا القول بأن هناك اختلافًا واضحًا بين الأكوينى وديكارت على سبيل المثال، رغم أن هذا الأخير كان مسيحيًا مؤمنًا؛ ذلك أن الأكوينى كان لاهوتيًا فى المقام الأول، بينما كان ديكارت فيلسوفًا وليس لاهوتيًا. والحقيقة أن كل رواد فلاسفة العصر الوسيط كانوا بالفعل لاهوتيين، بمن فى ذلك وليام الأوكامى، بخلاف رواد فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر. فلقد كان يُنظر إلى اللاهوت فى العصور الوسطى بإجلال باعتباره العلم الأسمى، ويمكن أن نجد لاهوتيين كانوا أيضًا فلاسفة. أما فى القرنين السابع عشر والثامن عشر، فإننا نجد فلاسفة كان بعضهم مسيحيين مؤمنين، بينما لم يكن الآخرون كذلك. ورغم أن المعتقدات الدينية كان لها تأثير بلا شك على المذاهب الفلسفية لرجال من أمثال ديكارت ولوك، فإنهم كانوا أساسًا فى الوضع ذاته لأى فيلسوف فى يومنا هذا يتصادف أن يكون مسيحيًا ولكنه لا يكون لاهوتيًا بالمعنى الاحترافى. وهذا هو أحد الأسباب فى أن فلاسفة من أمثال ديكارت ولوك يبدوان لنا "محدثين" إذا ما قارناهما بالقديس توما الأكوينى أو بالقديس بونافنتير St. Bonaventure.

وينبغى على المرء بطبيعة الحال أن يميز بين إقرار الواقعة وتقييم الواقعة؛ فقد يذهب البعض إلى القول بأن الفلسفة حينما انفصلت عن ارتباطها اللصيق باللاهوت، وتحررت من أى توجيه خارجى؛ فإنها قد أصبحت بذلك ما ينبغى أن تكون عليه، أى فرعًا من الدراسة خالصًا ومستقلاً. وقد يقول البعض الآخر إن الوضع الذى هُيئ للفلسفة فى القرن الثالث عشر كان هو الوضع الصحيح، بمعنى أنه كان هناك إقرار بحقوق العقل، ولكن كان هناك أيضًا إقرار بحقوق الوحى. وإذا كان إقرار حقيقة الوحى قد جنب الفلسفة الوقوع فى نتائج خاطئة، فقد كان هذا أمرًا نافعًا لها. نحن هنا إزاء تقييمين مختلفين للوقائع، ولكن أيًا كان تقييمنا للوقائع، فإنه يبدو لى أنه من الصحيح بلا جدال أن الفلسفة قد تحررت تتابعيًا من اللاهوت، بشرط أن نفهم كلمة "تحررت" بمعنى محايد بالنسبة لوجهة النظر التقييمية.

ومن المعتاد ربط التغير الذى طرأ على وضع الفلسفة بالنسبة للاهوت بتحول الاهتمام عن الموضوعات اللاهوتية إلى دراسة الإنسان والطبيعة، دون أن يوضع الله صراحة فى الحسبان. وهناك - فيما أظن- صدق فى هذا التفسير، وإن كان فيه أيضًا شيء من المبالغة.

إن الحركة الإنسانية فى عصر النهضة غالبًا ما تُذكر فى هذا الصدد. والواقع أن القول بأن الحركة الإنسانية بتوسعها فى الدراسات الأدبية، وبغاياتها التربوية الجديدة، كانت مهتمة أساسًا بالإنسان؛ إنما هو حقيقة واضحة، بل هو فى واقع الأمر تحصيل حاصل. ولكن النزعة الإنسانية الإيطالية - كما بيَّنا فى المجلد الثالث من هذه الموسوعة فى تاريخ الفلسفة[٧] - لم تنطو على أى انقطاع حاسم مع الماضى. حقا إن أصحاب النزعة الإنسانية قد أنكروا الفظاظة فى الأسلوب اللاتينى، ولكن جون السالسبورى John of Salisbury قد فعل الشيء ذاته فى القرن الثانى عشر، وكذلك فعل بترارك Petrarch فى القرن الرابع عشر. فلئن كان أصحاب النزعة الإنسانية قد عملوا على تأسيس حركة إحياء أدبى، فإن العصور الوسطى قد وهبت العالم واحدًا من أعظم الإنجازات الأدبية لأوربا، وهو الكوميديا الإلهية Divina Commedia لدانتى Dante. ولقد صاحب النزعة الإنسانية الإيطالية حماس للتراث الفلسفى الأفلاطونى أو بالأحرى الأفلاطونى الجديد، ولكن الأفلاطونية الجديدة كان لها تأثير أيضًا على فكر العصر الوسيط، رغم أن قضايا الأفلاطونية الجديدة فى العصر الوسيط لم تكن قائمة على دراسة للنصوص المتنوعة التى أصبحت متاحة فى القرن الخامس عشر. والأفلاطونية الإيطالية برغم ميلها القوى إلى التنامى المنسجم للشخصية الإنسانية، وإلى التعبير عن الإلهى فى الطبيعة، فمن العسير مع ذلك القول بأنها تمثل موقفًا على الضد مباشرة من نظرة العصر الوسيط. ولا شك أن النزعة الإنسانية قد طورت وكثفت ووسعت وأرست فى وضع بارز تمامًا تيارًا واحدًا فى ثقافة العصر الوسيط. وهى بهذا المعنى قد

(٧) الفصل الثالث عشر.

انطوت على تحول فى مناط الاهتمام، ولكنها لم تكن كافية بذاتها لتهيئة الخلفية التى تقوم عليها المرحلة المبكرة من الفلسفة الحديثة.

إن التغير من طابع التمركز اللاهوتى للمذاهب الكبرى فى العصر الوسيط إلى تمركز الاهتمام حول الطبيعة كنظام موحد ودينامى، لهو أمر يمكن ملاحظته فى كتابات فلاسفة من أمثال جيوردانو برونو Giordano Bruno[٨] وبراسيلسوس Paracelsus[٩] بوضوح أكبر كثيراً مما يمكن ملاحظته فى كتابات أولئك الأفلاطونيين من أمثال مارسيليو فتشينو Marsilus Ficinus وجون بيكو ديلا ميراندولا John Pico della Mirandola[١٠]. ولكن على الرغم من أن فلسفات الطبيعة التأملية لدى برونو وأقرانه من المفكرين، قد عملت على إظهار وتدعيم الانتقال من فكر العصر الوسيط إلى الفكر الحديث – ما دمنا كنا ننظر إلى الأمر من حيث التحول فى مركز الاهتمام– على الرغم من ذلك، فإن هناك عاملاً آخر كان مطلوباً أيضًا لتحقيق هذا الانتقال، أعنى الحركة العلمية لعصر النهضة[١١]. والحقيقة أنه ليس من السهل دائمًا أن نرسم خطًا واضحًا للتمييز بين فلاسفة الطبيعة التأمليين والعلماء عندما نتناول الفترة المذكورة، ولكن الأرجح أنه لا أحد سوف ينكر ما هنالك من لياقة فى وضع برونو فى المرتبة الأولى، وكبلر Kepler وجاليليو Galileo فى المرتبة الثانية. وعلى الرغم من أن فلاسفة الطبيعة التأمليين قد شكلوا جزءاً من خلفية الفلسفة الحديثة، فإن تأثير الحركة العلمية لعصر النهضة كان له أهمية كبيرة فى تحديد توجه الفكر الفلسفى فى القرن السابع عشر.

ولقد كان علم عصر النهضة فى المقام الأول– وما تلاه بعد ذلك من إنجاز نيوتن Newton– هو ما حفز بشكل فعَّال التصور الميكانيكى للعالم. ومن الواضح أن هذا التصور كان عاملاً من العوامل التى أسهمت بقوة فى تركيز الانتباه على الطبيعة فى

---

(٨) المجلد الثالث، الفصل السادس عشر.

(٩) المجلد نفسه، الفصل السابع عشر.

(١٠) المجلد نفسه، الفصل الثامن عشر.

(١١) المجلد نفسه.

مجال الفلسفة. حقا إن جاليليو كان يرى الله بوصفه الخالق والحافظ للعالم، وأن العالم العظيم أبعد ما يكون عن الملحد أو اللاأدرى(*)، ولكن الطبيعة نفسها كان يُنظر إليها باعتبارها نظامًا ديناميًا من الأجسام المتحركة، والتى يمكن التعبير عن بنيتها المتعقلة فى صورة رياضية. وعلى الرغم من أننا لا نعرف الطبائع الباطنية للقوى(١٢) التى تحكم النظام والتى تتكشف فى الحركة القابلة للصياغة الرياضية، فإننا يمكن أن ندرس الطبيعة دون أن نضع الله بشكل مباشر فى الحسبان. ونحن لا نجد هنا انقطاعًا فى فكر العصر الوسيط على نحو لا يصبح فيه وجود الله وفاعليته موضع إنكار وشك. ولكننا بالتأكيد نجد تغيرًا هامًا فى مناط الاهتمام والتركيز؛ فبينما كان الفيلسوف اللاهوتى فى القرن الثالث عشر- من أمثال القديس بونافنتير- مهتمًا فى المقام الأول بالعالم المادى منظورًا إليه باعتباره ظلاً أو تكشفًا خافتًا لأصله المقدس، فإن عالم عصر النهضة- وإن كان لا ينكر أن الطبيعة لها أصل مقدس- نجده مهتمًا فى المقام الأول ببنية العالم المحايثة القابلة للتحديد الكمى، وعمليتها الدينامية. وبعبارة أخرى يمكن القول بأننا نجد تقابلاً بين نظرة الميتافيزيقيين ذوى العقلية اللاهوتية الذين أكدوا على العلية الغائية، ونظرة العالم الذى رأى فى العلة الفاعلية – المتجلية فى حركة محددة رياضيًا – بديلاً يحل محل العلية الغائية.

(*) اللاأدرى هو من ينتسب إلى مذهب اللاأدرية Agnosticism، واللاأدرية – بمعناها الدقيق – هى الاعتقاد بأن العقل البشرى غير قادر على تقديم أسباب عقلانية كافية لتبرير الاعتقاد فى وجود الله أو الاعتقاد فى عدم وجوده. وفى العصر الحديث لجأ اللاأدريون إلى فلسفات هيوم وكانط لأنها تقدم تبريرًا للنزعة اللاأدرية كموقف فلسفى. كما أن هناك حركتين فلسفيتين فى القرن العشرين دعمتا بطريقة غير مباشرة النزعة اللاأدرية، وهما الوضعية المنطقية والنزعة الطبيعية (انظر: Roulledge Encyclopedia of Philosophy). (المترجم). واللاأدرى مصطلح صاغه عالم البيولوجيا المعاصر توماس هكسلى (١٨٢٥-١٨٩٥) عام ١٨٦٩ ليبعد نفسه عن الآراء الميتافيزيقة وعن اللاهوتيين بالنسبة لمسألة وجود الله، فيجيب المصطلح عن السؤال هل الله موجود بأنه "لا أدرى". (المراجع).

(١٢) توجد هناك – فيما يرى جاليليو – "علل أولية"، أى قوى من قبيل الجاذبية، ينتج عنها حركات مميزة وخاصة. والطبائع الباطنية لهذه العلل أو القوى لا تكون معروفة، أما الطبائع الباطنية الخاصة بالحركات التى تستتبعها فيمكن التعبير عنها بصورة رياضية.

وربما يُقال إننا إذا ما قارنا رجالاً كانوا فى المقام الأول لاهوتيين برجال كانوا فى المقام الأول علماء، فمن الواضح بجلاء أن اهتمامات كل منهما ستكون مختلفة بحيث لا تكون هناك أية ضرورة فى أن تلفت الانتباه لهذا الاختلاف. ولكن مناط الأمر هنا أن التأثير المشترك لفلسفات الطبيعة التأملية وعلم عصر النهضة قد أفصح عن نفسه فى فلسفة القرن السابع عشر؛ ففى إنجلترا- على سبيل المثال- نجد أن هوبز قد استبعد من الفلسفة أى خطاب عن اللامادى أو الروحانى. فالفيلسوف يكون مهتمًا فحسب بالأجسام وحدها، على الرغم من أن هوبز كان يضع تحت مفهوم الأجسام بمعناها العام لا فحسب الأجسام البشرية، وإنما أيضًا الجسم السياسى أو الدولة. والواقع أن العقلانيين الأوربيين بدءًا من ديكارت وحتى ليبنتز لم يستبعدوا من الفلسفة دراسة الحقيقة الروحية. فالتأكيد على وجود الجوهر الروحانى، وعلى وجود الله، هو أمر يدخل فى تكوين مجمل المذهب الديكارتى؛ كذلك فإن ليبنتز فى نظريته عن الجواهر الروحية المتفردة Monads(*) -كما سنرى فيما بعد- قد أضفى فى واقع الأمر طابعًا روحيًا على الجسم. ومع ذلك، فقد بدا ديكارت بالنسبة لباسكال كما لو كان يوظف الله لأجل تسيير شأن العالَم، حتى إنه لا يجد فيه نفعًا بعد ذلك. وربما يكون اتهام باسكال لديكارت ظالمًا، وأنا أراه ظالمًا. ولكنه مع ذلك اتهام دال على أن فلسفة ديكارت قد استطاعت أن تولد ذلك الانطباع الذى من الصعب أن يتخيل المرء حدوثه بالنسبة لمذهب أى من ميتافيزيقيى القرن الثالث عشر.

غير أن الأمر لم يكن مجرد أمر توجه فى الاهتمام؛ فتطور العلم الطبيعى قد حفز بشكل طبيعى لا غرابة فيه الطموح فى استخدام الفلسفة لأجل اكتشاف حقائق جديدة عن العالم؛ ففى إنجلترا أكد بيكون على الدراسة التجريبية والاستقرائية للطبيعة، والتى تقف من ورائها رؤية تسعى إلى زيادة سيطرة الإنسان على بيئته المادية والتحكم فيها،

(*) المونادMonad: لفظ يونانى الأصل يفيد معنى الواحد والوحدة، وقد أطلقه ليبنتز على كل واحد من الجواهر الروحية التى رأى أن العالم يتألف منها، وهى جواهر بسيطة متفردة فى طبيعتها، تنطوى فى باطنها على إدراك ونزوع، وتتحرك بنفسها. (المترجم).

وهي دراسة ينبغي إجراؤها دونما اعتبار لسلطة أو لأى أسماء كبيرة من الماضي.
وفي فرنسا كان أحد اعتراضات ديكارت الأساسية على الفلسفة المدرسية أنها في رأيه قد عملت على التوسيع المذهبي لحقائق معروفة من قبل، وكانت عاجزة عن اكتشاف حقائق جديدة. ولقد لفت بيكون الانتباه في كتابه الأورجانون الجديد Novum Organum إلى الآثار العملية لمخترعات معينة قد غيرت - على حد قوله - من صورة الأشياء ومن وضع العالم. وقد كان على وعي بأن الكشوف الجغرافية الجديدة، وتكشُّف مصادر جديدة للثروة، فضلاً عن تأسيس الفيزياء على أساس تجريبي، هي أمور كانت بمثابة إعلان بداية عصر جديد. وعلى الرغم من أن كثيراً مما توقعه لم يتم تحققه إلا بعد فترة طويلة من وفاته، فقد كان محقًا في ملاحظته لبدء مسار قد أفضى إلى حضارتنا التقنية. ولا شك أن رجالاً من أمثال بيكون وديكارت لم يكونوا على وعي بمدى تأثرهم بأساليب الفكر السابقة، ولكن وعيهم بأنهم يقفون على عتبة عصر جديد لم يكن وعيًا مبرراً. وقد قُدِّر للفلسفة أن تُكره على نموذج المعرفة الإنسانية التوسعية المدفوعة بفكرة التقدم في الحضارة. حقًا إن الأفكار الديكارتية والليبنتزية عن المنهج الملائم الذي ينبغي استخدامه في تلك العملية لم تكن هي نفس أفكار فرانسيس بيكون. ولكن هذا لا يغير شيئًا من أن كلاً من ديكارت وليبنتز كانا مطبوعين ومتأثرين بعمق بالتطور الناجع للعلم الجديد، ونظرا إلى الفلسفة على أنها وسيلة لزيادة معرفتنا بالعالم.

ولقد كان للتطور العلمي في عصر النهضة تأثير على الفلسفة بأسلوب آخر له أهميته؛ ففي ذلك الوقت لم يكن هناك تمييز واضح تمامًا بين العلم الفيزيقي(*) والفلسفة، فكان العلم الفيزيقي معروفًا بوصفه فلسفة طبيعية أو فلسفة تجريبية.

(*) العلم الفيزيقي Physical Science أو الفيزيقا Physics هي الاسم المعرَّب القديم لما نطلق عليه الآن اسم الفيزياء، وذلك حينما كان هذا العلم جزءا من مباحث الفلسفة قبل أن يستقل عنها معبراً عن نفسه في صورة رياضية خالصة. وعلى الرغم من أن الفيزيقا كانت جزءًا من شجرة الفلسفة عند ديكارت، إلا أن مشروعه الفلسفي كان يسعى إلى تأسيس الفيزيقا بوصفها علمًا رياضيًا، حيث إنه لم يكن مجرد فيلسوف للطبيعة بالمعنى القديم، وإنما كانا عالما في الفيزياء بالمعنى الذي نفهم به هذه الكلمة الآن. (المترجم).

والواقع أن هذه التسمية الاصطلاحية قد بقيت سارية فى الجامعات الأكثر عراقة، لدرجة أننا نجد فى جامعة أكسفورد– على سبيل المثال– كرسيًا للفلسفة التجريبية، رغم أن شاغل الكرسى لم يكن معنيًا بالفلسفة بالمعنى الذى نفهم به تلك الكلمة الآن. ومع ذلك، فمن الواضح أن الاكتشافات الحقيقية فى مجال الفلك والفيزياء خلال عصر النهضة وباكورة الفترة الحديثة، قد اضطلع بها رجال نرى تصنيفهم باعتبارهم علماء لا فلاسفة. وبعبارة أخرى يمكن القول بأننا عندما نسترجع النظر، فإننا يمكن أن نرى الفيزياء والفلك وقد بلغا منزلة الرشد، واقتفيا طريقهما فى التقدم بشكل مستقل إلى حد ما عن الفلسفة، على الرغم من أن كلاً من جاليليو ونيوتن قد مارسا التفلسف (بالمعنى الذى نفهمه من كلمة التفلسف). ولكن فى الفترة التى نتناولها هنا لم تكن هناك دراسة تجريبية حقيقية لعلم النفس بالمعنى الذى يكون به علمًا متميزًا عن العلوم الأخرى وعن الفلسفة. ولذلك فقد كان من الطبيعى أن تكون التطورات الناجحة فى الفلك والفيزياء والكيمياء هى ما يثير لدى الفلاسفة فكرة إنجاز علم للإنسان. حقا إن الدراسة التجريبية للجسم البشرى كانت فى سبيلها إلى التطوير من قبل، وما علينا هنا سوى أن نتذكر الاكتشافات فى التشريح والفسيولوجيا التى اضطلع بها رجال من أمثال فيساليوس Vesalius(*) مؤلف كتاب "بنية الجسم البشرى" De fabrica humani corporis (١٥٤٣)، وهارفى Harvy الذى اكتشف الدورة الدموية حوالى سنة ١٥١٦. ولكن فيما يتعلق بدراسة علم النفس، فعلينا أن نرجع إلى الفلاسفة.

فديكارت – على سبيل المثال – كتب عملاً عن انفعالات النفس، وقدم نظرية لتفسير التفاعل بين الذهن والجسم. وكتب إسبينوزا فى المعرفة الإنسانية، وفى الانفعالات، وفى التوفيق بين الوعى الظاهر بجلاء أو الوعى بالحرية، والحتمية التى يتطلبها مذهبه. ونجد لدى الفلاسفة الإنجليز اهتمامًا ملحوظًا بالمسائل السيكولوجية؛ فالرواد التجريبيون: لوك وبركلى وهيوم، يتناولون جميعًا مشكلات خاصة بالمعرفة، ويميلون إلى معالجة هذه المشكلات من وجهة نظر سيكولوجية أكثر من كونها معرفية بالمعنى الدقيق.

(*) عالم تشريح فلندى (١٥١٤-١٥٦٤)، كان يعمل أستاذًا فى جامعة بادوا. (المترجم).

وهذا يعنى أنهم يميلون إلى تركيز انتباههم على السؤال: كيف تنشأ أفكارنا؟ ومن الواضح أن هذا سؤال سيكولوجى. كذلك فإننا يمكن أن نرى فى التجريبية الإنجليزية نمواً لعلم نفس تداعى المعانى associationist psychology. وعلاوة على ذلك، فإن هيوم فى مقدمته لكتاب "رسالة فى الطبيعة البشرية" Treatise of Human Nature يتحدث صراحةً عن الحاجة إلى تطوير علم الإنسان على أساس تجريبى. فالفلسفة الطبيعية- فيما يقول- قد تم تأسيسها بالفعل على أساس تجريبى أو أمبريقى، ولكن الفلاسفة قد بدءوا لتوهم فقط فى وضع علم الإنسان على نفس الخطى. حقًّا إن عالمًا مثل جاليليو- الذى كان مهتمًا بالأجسام المتحركة- قد استطاع بطبيعة الحال أن يحصر نفسه فى حدود العالم المادى ومسائل الفيزياء والفلك. ولكن رؤية العالم بوصفه نظامًا ميكانيكيًا قد أثارت مشكلات لم يكن بمقدور الفيلسوف الميتافيزيقى أن يتملص منها. وعلى وجه التحديد، فإن كون الإنسان موجوداً داخل العالم لهو أمر يثير تساؤلاً عما إذا كان أم لم يكن واقعًا فى إطار النظام الميكانيكى. ومن الواضح أن هناك اتجاهين عامين محتملين فى الإجابة عن هذا السؤال؛ فمن ناحية، يمكن للفيلسوف أن يدافع عن الرؤية القائلة بأن الإنسان يمتلك نفسًا روحانية، ويكون ممنوحًا القدرة على الاختيار الحر، وأنه بفضل هذه النفس الروحانية والحرة يعلو جزئيًا على العالم المادى ونظام العلية الميكانيكية. ومن ناحية أخرى، فإن الفيلسوف يمكنه أن يمد نطاق التصور العلمى للكون المادى بحيث يسرى على الإنسان فى مجمله. وعندئذ يكون من الممكن تفسير العمليات السيكولوجية باعتبارها ظواهر مصاحبه للعمليات الفيزيائية، أو تفسيرها- على نحو أكثر فجاجة- باعتبارها هى ذاتها ظواهر مادية، وسوف يكون هناك إنكار للحرية الإنسانية.

لقد كان ديكارت على قناعة بصدق الإجابة الأولى، رغم أنه قد تحدث عن العقل لا النفس؛ فالعالم المادى يمكن وصفه بلغه المادة، ويكون متماهيًا مع الامتداد الهندسى والحركة. وكل الأجسام - بما فى ذلك الأجسام الحية- هى بمعنى ما آلات. ولكن الإنسان فى مجمله لا يمكن اختزاله ببساطة إلى مجرد عضو فى هذا النظام الميكانيكى. لأن الإنسان يمتلك عقلاً روحانيًا يعلو على العالم المادى والقوانين المحدِّدة للعلية الفاعلة

التى تحكم هذا العالم. ولذلك، فإننا على عتبة العصر الحديث ذاتها نجد هذا الذى يسمى "بأبى الفلسفة الحديثة" مؤكدًا لوجود الحقيقة الروحانية بوجه عام، وللعقل الروحانى للإنسان بوجه خاص. غير أن هذا التأكيد لم يكن تذكارًا لتقليد قديم، وإنما كان جزءًا متممًا لمذهب ديكارت، وقد مثل جزءًا من استجابته لتحدى النظرة العلمية الجديدة.

ومع ذلك، فإن تفسير ديكارت للإنسان قد عمل على إثارة مشكلة خاصة. لأنه إذا كان الإنسان يتألف من جوهرين متميزين بوضوح؛ فإن طبيعته تميل بذلك إلى التفسخ ولا تصبح منطوية على وحدة. ومن ثم يصبح من العسير تمامًا أن نبرر الحقائق البديهية للتأثير المتبادل السيكوفيزيائى. وديكارت نفسه قد أكد أن العقل يمكنه أن يؤثر بالفعل فى البدن، ولكن نظريته عن التأثير المتبادل بينهما تبدو أقل جوانب مذهبه قدرة على الإقناع. ولذلك فإن فيلسوفًا ديكارتيًا مثل جولينكس Geulincx – المعروف عمومًا بأنه من "أنصار مذهب المناسبات"– قد رفض القول بإمكانية أن يكون لنوعين غير متجانسين من الجواهر تأثيرًا لأحدهما على الآخر؛ فعندما يحدث بوضوح تأثير متبادل، فإن ما يحدث بالفعل هو أنه عند مناسبة حدث سيكولوجى ما، يسبب الله الحدث الفيزيقى المناظر له، والعكس صحيح. ولذلك، فإن فلاسفة مذهب المناسبات قد ارتدوا إلى الفاعلية الإلهية لتفسير الحقائق الواضحة للتأثير المتبادل بين العقل والبدن. ولكن إذا كان العقل لا يمكنه أن يؤثر فى البدن، فلن يكون هناك وضوح مباشر للكيفية التى يمكن بها لله أن يحدث ذلك. وفى مذهب إسبينوزا استُبعِدت مشكلة التأثير المتبادل؛ لأن العقل والبدن كان يُنظر إليهما بوصفهما مظهرين لحقيقة واحدة. ومع ذلك، فإن المشكلة فى فلسفة ليبنتز تبدو مختلفة إلى حد ما؛ فهى لم تعد تساؤلاً عن الكيفية التى يمكن بها أن يكون هناك تأثير متبادل بين نوعين غير متجانسين من الجواهر، وإنما أصبحت تساؤلاً عن الكيفية التى يمكن بها أن يكون هناك تأثير متبادل بين جواهر روحية monads متميزة ومستقلة عدديًا، أى بين الجوهر الروحى المهيمن الذى يشكل العقل البشرى، والجواهر الروحية التى تشكل البدن. وكانت إجابة ليبنتز مشابهة – وإن لم تكن مماثلة بدقة – لتلك الإجابات التى قدمها أنصار مذهب المناسبات.

فالله قد أبدع الجواهر الروحية بحيث تتزامن فاعلياتها على نحو يماثل ذلك النحو الذى به تتناظر حركات عقارب ساعتين متقنتى الصنع، رغم أن الواحدة منهما لا يكون لها تأثير على الأخرى.

وبالطبع فإن فلاسفة مذهب المناسبات قد بدءوا بفكرة ديكارت عن الجوهرين الروحانى والمادى، وتفترض نظريتهم الخاصة هذه الفكرة. ومع ذلك، فقد كان هناك فلاسفة آخرون حاولوا أن يمدوا التصور العلمى الجديد للعالم ليستوعب الإنسان فى مجمله؛ ففى إنجلترا طبق هوبز الأفكار الأساسية لميكانيكا جاليليو على كل واقع، أى على كل واقع يمكن دراسته جديًا فى الفلسفة، فقد سوَّى بين مفهوم الجوهر الروحى ومفهوم الجوهر المادى، وهو لا يقبل أن يتصور أو يتناول الفيلسوف أى نوع آخر من الواقع وراء ذلك. ولذلك، فإن الفيلسوف يجب عليه أن يدرس الإنسان بوصفه وجودًا ماديًا خالصًا وخاضعًا لنفس القوانين التى تخضع لها الأجسام الأخرى. إن الحرية تكون مستبعدة هنا، والوعى يتم تفسيره بوصفه حركة، ويمكن رده إلى التغيرات التى تحدث فى الجهاز العصبى.

وفى أوربا تبنى عدد من فلاسفة القرن الثامن عشر نزعة مادية فجة مشابهة؛ فعلى سبيل المثال نجد أن لامترى La Mettrie – مؤلف كتاب "الإنسان آلة" (١٧٤٨) Man a Machine – قد تصور الإنسان باعتباره آله مادية معقدة، وتصور النفس الروحانية باعتبارها خرافة. وفى طرحه لهذه الرؤية ادعى أن ديكارت هو سلفه المباشر. فهذا الأخير قد شرع فى تقديم تفسير ميكانيكى للعالم، ولكنه تخلى عن هذا التفسير عند نقطة معينة، أما هو – أى لامترى – فكان مهتمًا بإكمال تلك العملية فى التفسير من خلال بيان أن العمليات السيكولوجية – شأنها شأن العمليات الفيزيقية – يمكن تفسيرها بلغة الفروض الميكانيكية والمادية.

ولذلك، فإن تحدى العلم الجديد قد أثار مشكلة فيما يتعلق بالإنسان. حقا إن المشكلة كانت بمعنى ما مشكلة قديمة، ونحن يمكن أن نجد فى الفلسفة اليونانية حلولاً مماثلة للحلول المتباينة التى قدمها ديكارت وهوبز فى القرن السابع عشر. ويكفى هنا

أن يجول بخاطرنا أفلاطون من جهة وديمقريطس Democritus من جهة أخرى. ولكن على الرغم من أن المشكلة كانت مشكلة قديمة، فإنها كانت أيضًا مشكلة جديدة، بمعنى أن تطور العلم مع جاليليو ونيوتن قد وضع المشكلة فى ضوء جديد، وأكد على أهميتها. وفى نهاية الفترة التى تغطيها الأجزاء من الرابع إلى السادس من هذه الموسوعة، نجد إمانويل كانط يحاول الربط بين نوع من التسليم بمشروعية العلم النيوتونى ونوع من الإيمان بالحرية الأخلاقية للإنسان. والحقيقة أنه سيكون أمرًا مضللاً للغاية أن نذهب إلى القول بأن كانط قد أعاد إقرار موقف ديكارت، ولكننا إذا رسمنا خطًا عامًا يفصل بين هؤلاء الذين يمدون النظـرة الميكانيكية لتشمـل الإنسان فى مجمله، وأولئك الذين لا يفعلون ذلك، فإننا يجب أن نضع كلاً من ديكارت وكانط على جانب واحد من هذا الخط الفاصل.

عندما نتأمل تحول الاهتمام عن المسائل اللاهوتية إلى دراسة الطبيعة والإنسان دون وضع الله صراحة فى الحسبان، فإن الأمر التالى له صلة وثيقة بذلك: فعندما تحدث هيوم فى القرن الثامن عشر عن علم الإنسان، فقد جعل هذا العلم متضمنًا للفلسفة الخلقية أو علم الأخلاق. وفى الفلسفة الإنجليزية بوجه عام خلال الفترة الواقعة بين عصر النهضة ونهاية القرن الثامن عشر، يمكننا أن نلاحظ ذلك الاهتمام الشديد بعلم الأخلاق الذى أضحى من السمات الأساسية الموجهة للفكر الإنجليزى. إضافة إلى ذلك، فإنه من الصحيح القول بوجه عام – رغم وجود استثناءات بطبيعة الحال – إن فلاسفة الأخلاق الإنجليز فى تلك الفترة قد سعوا إلى إنشاء نظرية أخلاقية دون فروض لاهوتية؛ فهم لم يبدءوا– مثلما فعل القديس توما الأكوينى[(١٣)] فى القرن الثالث عشر – من فكرة القانون الأبدى الإلهى، ليهبطوا منه بعد ذلك إلى القانون الأخلاقى الطبيعى منظورًا إليه باعتباره تعبيرًا عن القانون الأول. فهم بخلاف ذلك يميلون إلى تناول علم الأخلاق دون وضع الميتافيزيقا فى الحسبان. وبذلك فإن الفلسفة الخلقية الإنجليزية فى

(١٣) للرجوع إلى نظرية توما الخلقية، انظر: المجلد الثانى، الفصل التاسع والثلاثين.

القرن الثامن عشر تقدم مثالاً على اتجاه الفكر الفلسفى فيما بعد العصر الوسيط بوصفه اتجاهًا يواصل مسيرته بشكل مستقل عن اللاهوت.

ويمكن أن نسوق ملاحظات مماثلة فيما يتعلق بالفلسفة السياسية؛ فلا ريب أن هوبز – فى القرن السابع عشر– يكتب بإسهاب عن مسائل كنسية، ولكن هذا لا يعنى أن نظريته السياسية تكون معتمدة على فروض لاهوتية. وفى القرن الثامن عشر كانت الفلسفة السياسة لدى هيوم جزءًا من علم الإنسان، وهى فى نظره لا ارتباط لها باللاهوت أو– فى واقع الأمر– بالميتافيزيقا بوجه عام. وفى نفس القرن كانت أيضًا النظرية السياسية لروسو Rousseau من ذلك النوع الذى يمكن للمرء أن يسميه نظرية علمانية. فنظرة القديس توما الأكوينى[١٤]، وهى أيضًا أكثر اختلافًا عن نظرة القديس أوغسطين St. Augustine[١٥]. والحقيقة أننا يمكن أن نجد إرهاصًا بنظرتهم فى كتابات مارسيليوس البادواى Marsilius of Padwa[١٦] فى النصف الأول من القرن الرابع عشر. ولكن مارسيليوس كان بالكاد نموذجًا للفيلسوف السياسى فى العصور الوسطى.

لقد أكدت فى ذلك الجزء من المقدمة على تأثير العلم الفيزيقى على فلسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر؛ ففى العصور الوسطى كان يُنظر إلى اللاهوت باعتباره العلم الأسمى، ولكن فيما بعد فترة العصر الوسيط بدأت العلوم الطبيعية تحتل مركز المسرح. ومع ذلك، فإن فترة القرنين السابع عشر والثامن عشر هى فترة ما زال فيها الفيلسوف على ثقة – مثل العالِم – بأنه يمكن أن يضيف إلى معرفتنا بالعالَم. حقا إن هذا القول يحتاج إلى كثير من التعديل إذا ما كنا نضع فى اعتبارنا النزعة الشكية لدى ديفيد هيوم. ولكن يمكن القول بوجه عام بأن الحالة المزاجية السائدة هى حالة الثقة فى قدرة العقل الفلسفى، وهذه الثقة قد حفزها وأكدها التطور الناجح للعلم الفيزيقى.

---

(١٤) انظر: المجلد الثانى، الفصل الأربعين.

(١٥) نفس المجلد، الفصل الرابع.

(١٦) انظر: المجلد الثالث، الفصل الحادى عشر.

فهذا الأخير لم يكن قد تسيد بعد المشهد ليثير لدى كثير من العقول الشك- أو حتى الاعتقاد- فى أن الفلسفة لا يمكنها أن تضيف شيئًا إلى معرفتنا الوقائعية بالواقع. أو لنقل على نحو آخر إنه إذا كانت الفلسفة لم تعد وصيفة للاهوت، فإنها لم تصبح بعد خادمة للعلم، فهى تتلقى تحفيزًا من العلم، ولكنها تؤكد على استقلالها الذاتى وعدم تبعيتها. وسواء كانت أم لم تكن النتائج تشجع المرء على قبول دعاواها، فتلك مسألة أخرى. وهى على أية حال ليست بالمسألة التى يمكن مناقشتها على نحو مفيد فى مقدمة لتاريخ الفلسفة فى الفترة التى نتناولها.

٢ - من المألوف تقسيم الفلسفة الحديثة السابقة على كانط إلى تيارين رئيسين، أحدهما يشكل المذاهب العقلانية الأوربية(*) بدءًا من ديكارت إلى ليبنتز وتلميذه كريستيان وولف Christian Wolff، والآخر يشكل التجريبية الإنجليزية التى تشمل هيوم وما قبله. وهذا التقسيم قد تبنيناه هنا. وأود فى هذا الجزء من المقدمة أن أسوق بعض الملاحظات التمهيدية على العقلانية الأوربية.

من المفترض أن يكون الفيلسوف العقلانى بالمعنى الواسع للمصطلح هو ذلك الذى اعتمد على استخدام عقله، ولم يرجع إلى الحدوس الصوفية أو إلى المشاعر. ولكن هذا المعنى الواسع للمصطلح يعد غير كاف تمامًا لأجل تمييز المذاهب الأوربية فى القرنين السابع عشر والثامن عشر عن التجريبية الإنجليزية؛ فلوك وبركلى وهيوم سوف يؤكدون جميعًا على أنهم قد اعتمدوا على الاستدلال العقلى فى تأملاتهم الفلسفية. ولأمر شبيه بهذا، فإن المصطلح - إذا ما استخدم بهذا المعنى الواسع - لن يفيد فى تمييز ميتافيزيقا القرنين السابع عشر والثامن عشر عن ميتافيزيقا العصر الوسيط. فبعض النقاد قد يتهمون القديس توما الأكوينى - على سبيل المثال - بالتفكير العاطفى، بمعنى أنه فى رأيهم قد قدم أسبابًا غير كافية لقبول النتائج التى كان قد آمن بها بناءً

(*) المقصود بكلمة "أوربية" continental ما يختص "بالقارة الأوربية" the continent فى مجملها دون الجزر البريطانية، وهو تمييز معروف فى الكتابات الكلاسيكية، وخاصة لدى الكتاب الإنجليز.

على أسس غير عقلانية، وهى النتائج التى رغب فى أن يدافع عنها. ولكن الأكوينى نفسه كان على قناعة بأن فلسفته كانت نتاجًا للتأمل العقلانى. ولو كان الاتهام الموجه ضده صحيحًا لأمكن أن ينطبق على ديكارت بالمثل.

وكلمة "عقلانى" rationalist فى لغة الحديث الشائعة تعنى بوجه عام المفكر الذى ينكر ما يكون فائقًا للطبيعة وفكرة الوحى الإلهى بالأسرار. ولكن بمنأى عن أن مثل هذا الاستخدام للكلمة يفترض مسبقًا أنه لا توجد هناك بداهة عقلية فى وجود ما هو فائق للطبيعة، ولا توجد هناك دوافع عقلية للإيمان بوجود أى وحى إلهى بالمعنى اللاهوتى- بمنأى عن ذلك كله، فإن هذا الاستخدام للكلمة لن يمدنا بالتأكيد بخاصية مميزة للفلسفة الأوربية السابقة على كانط فى مقابل التجريبية الإنجليزية. والكلمة كما تُستخدم بهذا المعنى، سوف تلائم – على سبيل المثال – عددًا من الفلاسفة الفرنسيين فى القرن الثامن عشر. ولكنها لن تلائم ديكارت لأنه ليس هناك سبب كاف يدعونا لإنكار- أو حتى للشك فى – إخلاصه سواء فى إقامة البراهين على وجود الله أو فى الإيمان بالعقيدة الكاثوليكية. فإذا شئنا أن نستخدم كلمة "عقلانية" لأجل تمييز المذاهب الأوربية الرائدة فى القرنين السابع عشر والثامن عشر عن التجريبية الإنجليزية؛ فإننا ينبغى أن ننسب لها معنى آخر، وربما أمكننا أن نضطلع بهذا الأمر على أيسر نحو بالرجوع إلى مشكلة مصدر المعرفة.

إن فلاسفة من أمثال ديكارت وليبنتز قد سلموا بفكرة الحقائق الفطرية أو القبْلية. وهم – بطبيعة الحال – لم يعتقدوا فى أن الطفل حديث الولادة يدرك حقائق معينة منذ اللحظة الأولى التى يأتى فيها إلى العالم. فهم – بخلاف ذلك – يعتقدون أن حقائق معينة تكون فطرية من الناحية الافتراضية، بمعنى أن التجربة لا تضيف شيئًا سوى كونها المناسبة التى على أساسها يدرك العقل بنوره الخاص صدقها. فهذه الحقائق ليست تعميمات استقرائية مستمدة من التجربة، وصدقها لا يكون بحاجة إلى أية صياغة تجريبية. وربما أمكن القول بأننى أدرك صدق المبدأ الواضح بذاته فقط عندما تحدث التجربة، ولكن صدقه لا يعتمد على التجربة. فالمبدأ الواضح بذاته يبدو صادقًا بذاته، وهذا الصدق يكون سابقًا منطقيًا على التجربة، على الرغم من أننا – من وجهة النظر السيكولوجية –

قد نصل إلى إدراك واضح لصدقه عندما تحدث التجربة. ويرى ليبنتز أن مثل هذه الحقائق تكون متصورة سابقًا - بمعنى غير متحدد نوعًا ما - فى بنية العقل، على الرغم من أنها لا تكون معروفة بوضوح للوعى منذ اللحظة الأولى، ولذلك، فإنها تكون فطرية افتراضيًا لا فعليًا.

ولكن الإيمان بالمبادئ الواضحة بذاتها لا يعد كافيًا بذاته لتمييز الميتافيزيقا الأوربية فى القرنين السابع عشر والثامن عشر؛ فميتافيزيقيو العصر الوسيط قد آمنوا أيضًا بالمبادئ الواضحة بذاتها، رغم أن الأكوينى لم ير سببًا لكى نسميها فطرية. فالخاصية التى تميز ديكارت وإسبينوزا وليبنتز تكمن- بخلاف ذلك- فى "مثلهم الأعلى" الذى ينشدونه، بأن يستنبطوا من هذه المبادئ نسقًا من الحقائق التى تقدم معلومات عن الواقع، عن العالم.

وأنا أقول "مثلهم الأعلى"؛ لأننا لا يمكن بالطبع أن نفترض أن فلسفاتهم تشكل بالفعل استنباطات خالصة من مبادئ واضحة بذاتها، فلو أنهم قد فعلوا ذلك، لكانت هناك غرابة تامة فى أن تأتى فلسفاتهم متعارضة فيما بينها. وإنما مثلهم الأعلى كان هو المثل الأعلى الخاص باستنباط نسق من الحقائق مماثل للنسق الرياضى، ولكنه فى نفس الوقت قادر على زيادة معرفتنا الوقائعية. إن العمل الرئيسى لإسبينوزا معنون باسم "علم الأخلاق مبرهنًا عليه بطريقة هندسية" Ethica more geometric demonstrate (Ethis demonstrated in a geometrical manner)، وهو معنى بشرح الحقيقة المتعلقة بالواقع والإنسان بطريقة رياضية، بدءًا بالتعريفات والبديهيات، ومرورًا بإقامة البرهان المرتب على القضايا المتتابعة، وصولاً إلى تشييد نسق من النتائج التى نعرف صدقها على نحو يقينى. ولقد تصور ليبنتز فكرة وجود لغة رمزية عامة أو حساب منطقى عام، يمكننا بواسطته، لا فحسب أن نصوغ بطريقة نسقية معرفتنا الموجودة بالفعل، وإنما أيضًا أن نستنبط منها حقائق مجهولة. وإذا كان يقال عن المبادئ الأساسية إنها فطرية افتراضيًا، فإن نسق الحقائق الاستنباطية برمته يمكن النظر إليه بوصفه التجلى الذاتى للعقل نفسه.

ومن الواضح أن الفلاسفة العقلانيين كانوا متأثرين بنموذج الاستدلال الرياضى، وهذا يعنى أن الرياضيات تقدم نموذجًا للوضوح واليقين والاستنباط على نحو منظم. أما العنصر الشخصى والعوامل الذاتية مثل المشاعر فيتم استبعادها، وهيكل القضايا التى يثبت صدقها هو ما يتم تشييده. أفلا يمكن للفلسفة أن تبلغ حالة مشابهة من الموضوعية واليقين إذا ما استخدمت منهجًا مماثلاً لمنهج الرياضيات؟ إن استخدام المنهج الصحيح قد أتاح للفلسفة الميتافيزيقية- بل حتى لفلسفة الأخلاق- أن تصير علمًا بالمعنى الأتم للكلمة، بدلاً من أن تكون مساحة للمجادلات اللفظية، والأفكار الغامضة، والاستدلال الخاطئ، والنتائج المتضاربة فيما بينها. فالعنصر الشخصى يمكن استبعاده، وهو ما سيتيح للفلسفة أن تكون لها خصائص الصدق الكلى الضرورى واللاشخصى الذى يكون للرياضيات البحتة. ومثل هذه الاعتبارات- كما سنرى فيما بعد- قد اكتسبت ثقلاً بقوة مع ديكارت.

ومن الشائع فى يومنا هذا التأكيد على أن الرياضيات البحتة فى حد ذاتها لا تقدم لنا معلومات وقائعية عن العالم. ولنسوق على ذلك مثالاً بسيطًا، وهو أننا إذا عرَّفنا مثلثًا بطريقة معينة، فإنه يجب أن يكون حائزًا لخواص معينة، ولكننا لا يمكن أن نستنبط من هذا نتيجة مفادها أنه يوجد هناك بالفعل مثلثات تحوز تلك الخواص، فكل ما يمكن أن نستنبطه هو أنه إذا كان يوجد هناك مثلث يفى بهذا التعريف، فإنه إذن يحوز تلك الخواص. والنقد الصريح الذى يوجه للعقلانيين هو أنهم لم يفهموا الاختلاف بين القضايا الرياضية والقضايا الوجودية. والحقيقة أن هذا النقد ليس عادلاً تمامًا، لأن ديكارت - كما سيظهر لنا فيما بعد- قد سعى لأن يؤسس مذهبه على قضايا وجودية، وليس على ما يسميه بعض الكتاب بـ"تحصيل الحاصل" tautology. وفى الوقت ذاته، فإنه من العسير إنكار أنه كان هناك ميل من جانب العقلانيين لجعل الفلسفة- بما فى ذلك الفلسفة الطبيعية أو الفيزيقا- مشابهة للرياضيات البحتة، ولجعل العلاقة السببية مشابهة للزوم المنطقى. ولكن ما يمكن البرهنة عليه هو أن خلفية علم عصر النهضة قد شجعتهم على التفكير بهذه الطريقة. وأنا أود أن أقدم إيضاحًا لتلك المسألة:

القول بأن الطبيعة من حيث بنيتها تبدو كما لو كانت رياضية، هو معتقد جاليليو؛ فهو كعالم فيزيقانى حاول أن يعبر عن أسس الفيزياء، ولاحظ نظمها المطردة بلغة القضايا الرياضية، بقدر ما كان ذلك ممكنًا. وهو كفيلسوف استمد من نجاح المنهج الرياضى فى الفيزياء نتيجة مفادها أن الرياضيات هى المفتاح لفهم البنية الفعلية للواقع(١٧). وقد أعلن فى كتاب "المجرّب" IL Saggiatore(١٨) أن الفلسفة مكتوبة بواسطة الله فى كتاب الكون، غير أننا لا يمكن أن نقرأ هذا الكتاب حتى نفهم أولاً اللغة التى كتب بها، وهى لغة الرياضيات. ولذلك، فإذا كانت بنية الطبيعة- كما أكد جاليليو- رياضية فى طبيعتها بحيث يكون هناك تطابق بين الطبيعة والرياضيات، فإنه يكون من السهل عندئذ أن نفهم كيف أصبح الفلاسفة الذين سيطر عليهم المنهج الرياضى يعتقدون فى أن تطبيق هذا المنهج فى المجال الفلسفى يمكن أن يؤدى إلى اكتشاف الحقائق التى كانت مجهولة عن الواقع حتى ذلك الحين.

ومع ذلك، فلكى نقدر أهمية طلب ديكارت لليقين، ورؤيته للرياضيات بوصفها نموذجًا للبرهنة، فإنه من المفضل أن نضع فى اعتبارنا إحياء مذهب الشك الذى كان أحد مظاهر فكر عصر النهضة. وعندما يفكر المرء فى مذهب الشك الفرنسى فى الجزء الأخير من القرن السادس عشر، فإن الاسم الذى يرد أولاً على الذهن هو مونتنى Montaigne (1592-1533). وهذا يعد أمرًا طبيعيًا فقط إذا ما وضعنا فى الاعتبار اسمه البارز فى مجال الأدب؛ فمونتنى- كما أظهرنا فى المجلد الثالث من هذه الموسوعة فى "تاريخ الفلسفة"(١٩) - قد أحيا البراهين القديمة التى تؤيد مذهب الشك: نسبية التجربة الحسية وطابعها الذى لا يوثق به، واعتماد العقل على التجربة الحسية، ومن ثم عدم قدرته على إدراك حقيقة مطلقة، وعدم قدرتنا على حل المشكلات التى تنشأ من مزاعم الحواس والعقل المتضاربة. فالإنسان يفتقد القدرة على تشييد أى مذهب ميتافيزيقى يقينى،

(١٧) المجلد الثالث، ص٢٨٧ [فى الأصل الإنجليزى].
(١٨) نفس المجلد، ص٦ [فى الأصل الإنجليزى].
(١٩) ص ٢٢٨- ٢٣٠.

وكون أن الميتافيزيقيين قد وصلوا إلى نتائج مختلفة ومتضاربة لهو أمر يشهد بصحة ذلك. وتمجيد قدرات العقل البشرى كما فعل أصحاب النزعة الإنسانية إنما هو نوع من العبث، فنحن بخلاف ذلك ينبغى أن نعترف بجهلنا وبضعف قدراتنا الذهنية.

وهذا المذهب الشكى فى إمكان إدراك حقيقة ميتافيزيقية ولاهوتية باستخدام العقل، هو مذهب قد سلم به شارون (1541-1603) Charron الذى كان قسيساً. وهو - فى الوقت ذاته- قد أصر على أن يخضع نفسه للوحى الإلهى الذى يجب التسليم به على أساس من الإيمان، وفى مجال الفلسفة الخلقية قد سلم بأخلاق لها روح رواقية. وفى المجلد المشار إليه سابقًا[٢٠] ذكرنا جستوس ليبسيوس (1457-1506) Justus Lipsius الذى يعد واحداً من الذين عملوا على إحياء الرواقية خلال عصر النهضة. وكان هناك شخص آخر أيضًا، وهو وليم دوفير William du vair الذى حاول أن يجعل فلسفة الأخلاق الرواقية منسجمة مع الإيمان المسيحى. ومن المفهوم أنه فى الوقت الذى كان فيه لمذهب الشك تأثير على الميتافيزيقا، كان على النموذج الرواقى للإنسان المستقل أخلاقيًا أن يمارس جاذبيته على بعض العقول.

ولكن مذهب الشك لم يكن محصوراً فى حدود صورته الأدبية الأنيقة التى قدمها مونتنى، أو فى حدود النزعة الإيمانية لدى شارون؛ فقد تمثل أيضًا لدى مجموعة من المفكرين المتحررين الذين لم تكن لديهم أدنى صعوبة فى إظهار أشكال عدم الاتساق فى ربط شارون بين النزعة الشكية والنزعة الإيمانية. ولقد وُجِد هذا الربط من قبل فى القرن الرابع عشر، وانجذب إليه بلا شك بعض الناس من ذوى النزعة الدينية، ولكن من العسير أن يكون هذا مقنعًا من وجهة النظر العقلانية. وفضلاً عن ذلك، فإن المفكرين المتحررين أو "المارقين" قد فسروا كلمة "الطبيعة" التى لها ذلك الدور الهام فى الأخلاق الرواقية؛ فسروها بمعنى مختلف تمامًا عن المعنى الذى فهمه منها شارون. والحقيقة أن الكلمة غامضة على نحو ما يمكن أن نرى ذلك من خلال تأمل المعانى المختلفة التى اتخذتها لدى اليونان.

---

(٢٠) المجلد الثالث، ص٢٢٨ [فى الأصل الإنجليزى].

إن إحياء مذهب الشك- الذى يتراوح مداه من النزعة الشكية الفيرونية(*) لدى مونتنى والنزعة الإيمانية لدى شارون إلى النزعة الشكية المرتبطة بالنزعة الكلبية الأخلاقية moral cynicism(**) هو أمر له صلة بمحاولة ديكارت فى إقامة الفلسفة على أساس يقينى؛ فهو عندما واجه ذلك التحدى، راح ينظر إلى الرياضيات بوصفها نموذجًا لليقين والاستدلال الواضح، وأراد أن يكفل للميتافيزيقا وضوحًا ويقينًا مماثلين. والميتافيزيقا هنا يجب أن تُفهم باعتبارها منطوية على اللاهوت الفلسفى من حيث هو متميز عن اللاهوت الإيقانى. ويرى ديكارت أن البراهين التى قدمها على وجود الله صحيحة بشكل مطلق، ولذلك، فقد اعتقد أنه قدم أساسًا متينًا للإيمان بالحقائق التى أوحى بها الله. وهذا يعنى أنه اعتقد أنه قد أظهر لنا بشكل قاطع أنه يوجد هناك إله قادر على إظهار الحقائق البشرية. أما بالنسبة لفلسفة الأخلاق، فقد كان ديكارت نفسه متأثرًا بإحياء الرواقية، وعلى الرغم من أنه لم ينشئ فلسفة للأخلاق تشكل مذهبًا متسقًا، فقد رأى أن يجسِّد فى فلسفته تلك المبادئ الرواقية التى أقر بصدقها وقيمتها. ونحن يمكن أن نجد أيضًا فى فلسفة إسبينوزا الخلقية نكهة مميزة من الرواقية. والحقيقة أن الرواقية كانت - من نواح هامة معينة- ملائمة للتوظيف فى فلسفة إسبينوزا على نحو يفوق كثيرًا ملائمتها للتوظيف فى فلسفة ديكارت؛ ذلك أن سبينوزا- شأنه شأن الرواقيين- كان ذا نزعة تؤمن بوحدة الوجود وبالحتمية، بينما لم يكن لدى ديكارت هذه النزعة أو تلك.

إن ذكر الاختلافات بين ديكارت وإسبينوزا يقودنا إلى النظر باختصار فى نشأة العقلانية الأوربية، فالكلام عن هذا الموضوع باستفاضة فى فصل تمهيدى كهذا، سيكون أمرًا غير ملائم، ولكن قليلاً من الكلام عن هذا الموضوع، ربما يكون مفيدًا فى

(*) Pyrrhonism: نسبة إلى فيرن Pyrrhon المولود حوالى سنة ٣٦٠ق.م، والذى يعد مؤسس أقدم مذهب فى الشك المطلق فى بلاد اليونان، إذ طالب هو وأتباعه بالامتناع عن إصدار أى حكم؛ لأنه لا سبيل إلى التيقن من أى رأى، وهو ما يفضى فى النهاية إلى تحقيق حالة اللامبالاة والسكينة التامة. (المترجم).

(**) تُنسب المدرسة الكلبية إلى أنتستنس (٤٤٥- ٣٦٥ ق.م) Antisthenes الذى يعد - مع رفاقه - من صغار السقراطيين الذين انحرفوا عن تعاليم سقراط، فتصوروا أن الفضيلة تكمن فى التخلى عن كل شىء يجعل الحياة جديرة بأن تعاش فى أعين الناس العاديين. (المترجم).

إعطاء القارئ فكرة أولية إلى حد ما- وإن كانت غير كافية بالضرورة- عن الصورة الإجمالية لنشأة العقلانية الأوربية، وهو ما سنعالجه بإسهاب فى الفصول المكرسة لتناول الفلاسفة كل على حدة.

لقد رأينا من قبل أن ديكارت قد أكد وجود نمطين مختلفين من الجواهر: الروحانى والمادى. وبهذا الاعتبار يمكن وصفه بأنه ثنائى النزعة a dualist. ولكنه لم يكن ثنائيًا بمعنى أنه يسلم بمبدأين أنطولوجيين مستقلين وأساسيين؛ فهناك كثرة من العقول المتناهية وكثرة من الأجسام، ولكن كلاً من العقول المتناهية والأجسام يعتمد على الله بوصفه خالقًا وحافظًا، فالله هو الرابطة - إن جاز التعبير - بين مجال الجواهر الروحية المتناهية والمجال الجسمانى. وفى جوانب هامة عديدة تختلف فلسفة ديكارت اختلافًا بينًا عن مذاهب الميتافيزيقيين فى القرن الثالث عشر، ولكننا إذا ما التفتنا إلى أنه كان فيلسوفًا مؤلِّها a theist، ومؤمنًا بالتعددية a pluralist، وأقر باختلاف أساسى بين الجواهر الروحية والجواهر المادية، فإننا عندئذ يمكننا القول إنه قد حافظ على تراث ميتافيزيقا العصر الوسيط. غير أن الاكتفاء بالقول بهذا وحده سيكون بمثابة تقديم فكرة غير كافية عن الديكارتية، ومرد ذلك فى بعض منه أن هذا القول سيجعلنا نسقط من حسابنا ما هنالك من اختلاف فى الباعث الإلهامى والهدف فى كلتا الحالتين. ومع ذلك، فمما هو جدير بأن نضعه فى حسباننا أن أول فيلسوف أوربى بارز فى العصر الحديث قد حفظ قدرًا كبيرًا من الصورة الإجمالية للواقع الذى كان سائدًا فى العصر الوسيط.

غير أننا عندما ننتقل إلى إسبينوزا نجد مذهبًا يقول بالواحدية monistic [أى مذهب فى وحدة الوجود](*) يتم فيه نبذ الثنائية الديكارتية والتعددية الديكارتية. فهناك جوهر واحد فحسب هو الجوهر الإلهى الذى يكون حائزًا لصفات لا نهائية،

(*) ما يرد بين هذه الأقواس [ ] من الآن فصاعدًا يعد إضافة شارحة من المترجم. وجدير بالتنوير هنا أن النزعة الواحدية Monism وإن كانت تعنى هنا- فى فلسفة إسبينوزا- مذهب وحدة الوجود Pantheism، فليست كل نزعة واحدية لها نفس المعنى؛ إذ إن هناك واحدية مادية، وواحدية روحية على سبيل المثال. (المترجم).

ونحن نعرف منها صفتين اثنتين هما الفكر والامتداد. فالعقول هي تحولات للجوهر الواحد المندرج تحت صفة الفكر، بينما الأجسام تحولات لنفس الجوهر الفريد المندرج تحت صفة الامتداد. أما المشكلة الديكارتية الخاصة بالتأثير المتبادل بين العقل المتناهي والبدن المتناهي في الإنسان فتختفي هنا؛ لأن الذهن والبدن ليسا بجوهرين، وإنما هما تحولات متوازية لجوهر واحد.

وعلى الرغم من أن النزعة الواحدية لدى إسبينوزا تعد مضادة للنزعة التعددية لدى ديكارت، فإن هناك بالمثل صلات واضحة بينهما؛ فديكارت يعرف الجوهر بوصفه شيئا موجوداً لا يحتاج لكي يوجد لأي شيء آخر سوى ذاته. ولكن هذا التعريف- كما يقر هو صراحةً- ينطبق بدقة على الله وحده، حتى إن المخلوقات يمكن أن تسمى جواهر فقط بمعنى ثانوي وتشبيهي. ومع ذلك، فإن إسبينوزا بتبنيه لتعريف مماثل للجوهر، قد استخلص من ذلك نتيجة مؤداها أنه يوجد فقط جوهر واحد هو الله، وأن المخلوقات لا يمكن أن تكون سوى تحولات للجوهر الإلهي. وبهذا المعنى المتحدد فإن مذهبه يعد تطويراً لمذهب ديكارت. وفي الوقت ذاته يمكن القول إنه على الرغم من الصلات بين الديكارتية والإسبينوزية، فإن البواعث الإلهامية والأجواء المزاجية لكلا المذهبين مختلفة تماماً. وربما أمكن النظر لهذا المذهب الأخير باعتباره- في جانب منه- نتاجًا للتطبيق التأملي للنظرة العلمية الجديدة لمجمل الواقع، ولكنه يعد أيضًا متسمًا بروح نزعة شبه صوفية ونزعة في وحدة الوجود، ومدفوعاً بتلك الروح، وهي روح تعبر عن نفسها من خلال زخارف صورية وهندسية، ولا نجدها في الديكارتية.

أما ليبنتز- بمثله الأعلى في الاستنباط المنطقي للحقائق المجهولة عن الواقع آنذاك- فربما يكون متوقعًا منه أن يتبنى فروضًا مشابهة ذات نزعة واحدية. وهو نفسه قد ذهب إلى ذلك صراحة. ولكن واقع الأمر أنه قدم لنا فلسفة تعددية؛ فالواقع عنده يتألف من جواهر روحية لا نهائية أو من جواهر فاعلة، أما الله فهو الجوهر الأسمى. وما دامت التعددية كانت هي موضوع اهتمامنا، فإن فلسفته عندئذ تكون أكثر قرابة لفلسفة ديكارت منها إلى فلسفة إسبينوزا. وفي الوقت ذاته فإنه لم يعتقد في وجود نمطين من الجواهر مختلفين جذريًا؛ فكل جوهر من الجواهر الروحية يعد مركزًا ديناميًا ولا ماديًا من الفاعلية.

وليس هناك جوهر من هذه الجواهر يمكن أن يكون متماهيًا مع الامتداد الهندسى. إلا أن هذا لا يعنى أن الواقع يتألف من سديم فوضوى من الجواهر الروحية؛ فالعالم هو انسجام دينامى يعبر عن عقل الله ومشيئته، ففى حالة الإنسان - على سبيل المثال- توجد وحدة دينامية أو فاعلة بين الجواهر الروحية التى يتألف منها، وكذلك الأمر بالنسبة للكون. فهناك انسجام كونى بين الجواهر الروحية التى تتآمر معًا- إن جاز التعبير- لتبلغ غاية مشتركة، ومبدأ هذا الانسجام هو الله. ورغم أن الجوهر الروحى الواحد لا يؤثر بطريقة مباشرة على جوهر آخر، فإن الجواهر الروحية تكون محبوكة معًا تمامًا، لدرجة أن أى تغيير فى أى جوهر منها ينعكس فى مجمل النظام الماثل فى الانسجام الإلهى المؤسس سابقًا. فكل جوهر روحى يعكس مجمل الكون، والعالم الأكبر ينعكس فى العالم الأصغر، ولذلك، فإن أى ذهن لا متناهى بمقدوره مطالعة - إن جاز التعبير- مجمل الكون من خلال تأمل جوهر روحى واحد.

ولذلك، فإننا إذا ما كنا نود النظر فى تطور العقلانية الأوربية باعتبارها تطورًا للديكارتية، فربما أمكننا القول إن إسبينوزا قد طور الديكارتية منظورًا إليها من خلال رؤية سكونية، بينما ليبنتز قد طورها من خلال رؤية دينامية؛ فمع إسبينوزا يصبح ذلك النوعين من الجواهر اللذين يقول بهما ديكارت بمثابة تحولات كثيرة جدًا لجوهر واحد منظورًا إليه فى إطار خاصيتين من خواصه اللانهائية. أما مع ليبنتز فيتم الإبقاء على التعددية الديكارتية، ولكن كل جوهر أو موناد Monad يتم تفسيره بوصفه مركزًا لا ماديًا من الفاعلية، ويتم حذف فكرة الجوهر المادى الديكارتية التى يمكن تعريفها بالامتداد الهندسى الذى تضاف إليه الحركة من الخارج، إن جاز التعبير. أو يمكن للمرء أن يعبر عن هذا التطور بطريقة أخرى على النحو التالى: إن إسبينوزا يذيب الثنائية الديكارتية من خلال افتراض واحدية جوهرية أو أنطولوجية تصبح فيها تعددية الجواهر الديكارتية بمثابة تحولات أو "أحداث" لجوهر إلهى واحد. بينما ليبنتز يستبعد الثنائية الديكارتية من خلال التأكيد على واحدية من نوع مختلف تمامًا عن الواحدية التى أكد عليها إسبينوزا؛ فكل المونادات أو الجواهر تكون فى ذاتها لا مادية، وبذلك تكون لدينا واحدية بمعنى أنه يوجد هناك نوع واحد من الجوهر. ولكن التعددية الديكارتية

يتم الإبقاء عليها فى الوقت ذاته، ما دامت توجد هناك كثرة من المونادات [أو الجواهر الروحية]. والوحدة الدينامية لهذه المونادات ترجع لا لكونها تحولات أو أحداثًا لجوهر إلهى واحد، وإنما ترجع للانسجام الإلهى المؤسس سابقًا.

وهناك طريقة أخرى للتعبير عن هذا التطور على النحو التالى: توجد فى الفلسفة الديكارتية ثنائية حادة بمعنى أن قوانين الميكانيكا والعلية الفاعلة تسرى على العالم المادى، بينما فى العالم الروحى توجد الحرية واللاهوت. وإسبينوزا يستبعد هذه الثنائية بواسطة فروضه الواحدية، جاعلاً الارتباطات العلية بين الأشياء مشابهة للزوم المنطقى؛ فكما أنه فى النسق الرياضى تنشأ المقدمات عن النتائج، كذلك فى عالم الطبيعة تنشأ التحولات أو ما يمكن أن نسميه بالأشياء - جنبًا إلى جنب مع التغيرات- عن المبدأ الأنطولوجى، وهو الجوهر الإلهى. غير أن ليبنتز يحاول أن يربط العلية الميكانيكية باللاهوت؛ فكل موناد [جوهر روحى] يتجلى ويتطور وفقًا لقانون التغير الباطنى، ولكن مجمل نسق التغيرات يكون موجهًا بمقتضى الانسجام المؤسس سابقًا لأجل بلوغ غاية ما. ولقد استبعد ديكارت من الفلسفة الطبيعية أو الفيزيقا دراسة العلل الغائية. أما بالنسبة لليبنتز فإنه لا توجد حاجة إلى الاختيار بين العلية الميكانيكية والعلية الغائية. فهما فى حقيقة الأمر مظهران لعملية واحدة.

أما تأثير فلسفة العصر الوسيط على المذاهب العقلانية فى الفترة السابقة على كانط، فهو أمر واضح بما فيه الكفاية؛ فعلى سبيل المثال نجد أن هؤلاء الفلاسفة الثلاثة قد استخدموا جميعًا مقولة الجوهر. غير أن فكرة الجوهر قد مرت فى نفس الوقت بتغيرات واضحة أيضًا؛ فالجوهر المادى مع ديكارت يتم تعريفه بالامتداد الهندسى، وتلك نظرية تعد غريبة على فكرة العصر الوسيط، فى حين أن ليبنتز يحاول أن يقدم تفسيرًا ديناميًا لمفهوم الجوهر. كذلك فعلى الرغم من أن فكرة الله تشكل جزءًا أساسيًا فى تكوين مذاهب الفلاسفة الثلاثة جميعًا، فإننا يمكن على أية حال أن نرى فى فلسفتى إسبينوزا وليبنتز ميلاً لاستبعاد فكرة الخلق الذاتى والإرادى، ومن الواضح أن هذا هو حال إسبينوزا. فالجوهر الإلهى يعبر عن نفسه بالضرورة فى تحولاته، لا بالطبع من خلال

ضرورة مفروضة عليه من الخارج (فهذا يكون مستحيلاً، لأنه لا يوجد هناك جوهر آخر)، وإنما من خلال ضرورة باطنية. ولذلك، فإن الحرية الإنسانية يتم التخلى عنها جنبًا إلى جنب مع المفاهيم المسيحية عن الخطيئة والرحمة، وهكذا... والحقيقة أن ليبنتز حاول ربط فكرته عن التطور شبه المنطقى للعالم بتسليمه بالاحتمالية وبالحركة الإنسانية، وقد أبان فروقًا فى هذا الصدد، واضعًا هذه الغاية فى حسبانه. ولكن مما هو محل نظر- كما سنرى ذلك فى حينه- أن جهوده لم تكن ناجحة تمامًا؛ فهو قد حاول أن "يعقلن" تصور العصر الوسيط (أو بتعبير أكثر دقة: التصور المسيحى) لسر الخلق الذاتى والإرادى، فى الوقت الذى يُبقى فيه على الفكرة الأساسية، ولكن المهمة التى كرس نفسه لها لم تكن سهلة، والحقيقة أن ديكارت كان كاثوليكيا مؤمنًا، كما اعترف ليبنتز بأنه مسيحى. ولكننا يمكن أن نرى فى العقلانية الأوربية ككل اتجاهًا نحو التعقيل التأملى للمعتقدات المسيحية[٢١]. ولقد بلغ هذا الاتجاه ذروته فى فلسفة هيجل فى القرن التاسع عشر، رغم أن هيجل ينتمى بطبيعة الحال إلى فترة مختلفة وإلى مناخ مختلف من الفكر.

٢- لقد رأينا أن يقين الرياضيات، ومنهجها الاستنباطى، وتطبيقها الناجح فى علم عصر النهضة، هو أمر قد عمل على إمداد الفلاسفة العقلانيين الأوربيين بنموذج للمنهج، وبمثل أعلى للمسار الذى ينبغى اتخاذه والغاية التى ينبغى نشدانها. ومع ذلك، فقد كان هناك وجه آخر لعلم عصر النهضة بجانب استخدامه للرياضيات. لأن التقدم العلمى كان أيضًا ميالاً للاعتماد بدرجة كبيرة على الانتباه للمعطيات التجريبية واستخدام التجربة المضبوطة. فالاحتكام إلى السلطة والتقليد السائد هو أمر تم استبعاده لمصلحة التجربة والاعتماد على المعطيات الوقائعية والاختبار التجريبى للفروض. وعلى الرغم من أننا لا يمكن أن نفسر نشأة التجريبية الإنجليزية فقط على أساس

---

(٢١) لا يمتد هذا القول ليشمل إسبينوزا الذى لم يكن مسيحيًا. كما لا يشير هذا القول - بطبيعة الحال - إلى أولئك الكتاب فى القرن الثامن عشر الذين رفضوا المعتقدات المسيحية. ولكن رغم أن هؤلاء الكتاب كانوا "عقلانيين" - بالمعنى الحديث للمصطلح - فإنهم لم يكونوا فلاسفة تأمليين على طريقة ديكارت وليبنتز.

الاعتقاد بأن التقدم العلمى كان مؤسسًا على الملاحظـة الفعلية للمعطيات التجريبية، فإن تطور المنهج التجريبى فى العلوم قد أفضى إلى تحفيز وتعضيد النظرية القائلة بأن معرفتنا مؤسسة على الإدراك الحسي، وعلى المعرفة المباشرة بالأحداث الباطنية والخارجية. والحقيقة أن «الإصرار العلمى على الرجوع إلى "الوقائع" المشاهدة كأساس ضرورى للنظرية التفسيرية، هو أمر قد وجد تبريره التناظرى والنظرى فى الفرضية التجريبية القائلة بأن معرفتنا الوقائعية مؤسسة بشكل نهائى على الإدراك الحسى»[٢٢]. فنحن لا يمكن أن نحصل على معرفة وقائعية بواسطة الاستدلال القبلى، أى بواسطة استنباط شبه رياضى من أفكار أو مبادئ فطرية مزعومة، وإنما فقط بواسطة التجربة وداخل حدود التجربة. وهناك - بطبيعة الحال - وجود لشيء من قبيل الاستدلال القبلى؛ فنحن نراه فى الرياضيات البحتة، ونحن بواسطة هذا الاستدلال نصل إلى نتائج يقينية. ولكن القضايا الرياضية لا تقدم لنا معلومات وقائعية عن العالم؛ فهى تقرر- على حد تعبير هيوم- علاقات بين الأفكار. فطلب المعلومات الوقائعية عن العالم- وفى حقيقة الأمر عن الواقع بوجه عام- يقتضى منا أن نتوجه إلى التجربة، إلى الإدراك الحسي، وإلى الاستبطان. ورغم أن مثل هذه المعرفة المؤسسة استقرائيًا تتميز بدرجات متفاوتة من الاحتمالية، فإنها ليست ولا يمكن أن تكون يقينية بشكل مطلق. فلو كنا نطلب اليقين المطلق، فإننا يجب أن نحصر أنفسنا فى القضايا التى تقرر شيئًا ما عن العلاقات بين الأفكار، وعلاقات اللزوم المنطقى بين معانى الرموز، وإن كانت هى القضايا التى لا تقدم لنا معلومات وقائعية عن العالم. ولو كنا نطلب المعلومات الوقائعية عن العالم، فإننا يجب أن نقنع بالاحتمالات، وهى كل ما يمكن أن تقدمه لنا التعميمات المؤسسة استقرائيًا. فالمذهب الفلسفى الذى يمتلك اليقين المطلق، ويقدم لنا فى الوقت ذاته معلومات عن الواقع، ويكون قادرًا على التوسع بلا حدود عبر الاكتشاف الاستنباطى لحقائق وقائعية لا تزال مجهولة، إنما هو محض أمل خادع.

---

(٢٢) المجلد الثالث.

حقا إن هذا التوصيف للنزعة التجريبية لن يلائم بالتأكيد كل أولئك الذين يعتبرون عادةً تجريبيين. ولكنه يدل على الاتجاه العام لتلك الحركة الفكرية. وطبيعة التجريبية تظهر على أوضح نحو فى تطورها التاريخى، حيث إنه من الممكن النظر إلى هذا التطور باعتباره كامنًا- فى معظمه على الأقل- فى التطبيق المتتابع للفرضية التى أعلنها لوك، القائلة بأن كل أفكارنا تأتى من التجربة، من الإدراك الحسى، ومن الاستبطان.

ونظرًا لإصرار فرانسيس بيكون على الأساس التجريبى للمعرفة، وعلى الاستقراء باعتباره مقابلاً للاستنباط، فيمكن أن نسميه تجريبيًا. إلا أن مدى ملائمة هذه التسمية ليست واضحة تمامًا فى حالة هوبز، حقا إنه قد أكد أن كل معرفتنا تبدأ بالإحساس، ويمكن إرجاعها إلى الإحساس بوصفه ينبوعها الأول، وهذا يخول لنا أن نسميه تجريبيًا، إلا أنه فى الوقت ذاته كان متأثرًا بعمق بفكرة المنهج الرياضى بوصفه منهجًا للبرهان، وهو من هذه الناحية يكون - بخلاف غيره من الفلاسفة الإنجليز فى باكورة الفترة الحديثة- أكثر قربًا إلى العقلانيين الأوربيين. ومع ذلك، فقد كان فيلسوفًا ذا نزعة اسمية، ولم يعتقد أننا يمكن فى واقع الأمر أن نبرهن على العلاقات العلية. وقد حاول بالتأكيد أن يمد مجال ميكانيكا جاليليو لتشمل كل مسائل الفلسفة، ولكننى أظن أن تصنيفنا له فى فئة التجريبيين سيكون أكثر ملائمة من تصنيفنا له فى فئة العقلانيين، إذا ما كان علينا أن نختار بين هاتين الصفتين. ولقد اتخذت هذا الإجراء فى هذا المجلد، مع الإشارة فى نفس الوقت إلى بعض التكييفات الضرورية.

ومع ذلك، فإن جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤) كان هو الأب الحقيقى للتجريبية الإنجليزية، الذى كان هدفه المعلن هو البحث فى مصدر المعرفة البشرية ويقينها ومداها، والبحث أيضًا فى أسس ودرجات الاعتقاد والرأى والموافقة الإجماعية. وفيما يتعلق بالمشكلة الأولى- وهى مصدر معرفتنا- فقد شن لوك هجومًا عنيفًا على نظرية الأفكار الفطرية innate ideas؛ فقد حاول أن يبين لنا كيف يمكن تفسير كل ما يكون لدينا من أفكار بافتراض أنها تكون متأصلة فى الإدراك الحسى وفى الاستبطان introspection،

أو – بتعبيره الخاص– فى التجربة الباطنية reflection(*). ولكن رغم أن لوك قد أكد الأصل التجريبى النهائى لكل أفكارنا، فإنه لم يحصر المعرفة فى المعطيات المباشرة للتجربة؛ فهناك– على العكس من ذلك– أفكار مركبة يتم تأليفها من أفكار بسيطة لها مرجعيات موضوعية. وبذلك فإننا يكون لدينا– على سبيل المثال– فكرة الجوهر المادى، أى فكرة الأساس المادى الذى حمل الخصائص الأولية مثل: الامتداد، وكل تلك "القوى" التى تحدث فى الذات المدركة الأفكار الخاصة باللون والصوت، وهكذا. وقد كان لوك مقتنعًا بأنه توجد هناك بالفعل جواهر مادية معينة، رغم أننا لا يمكن أبدًا أن ندركها. وبالمثل، فإننا تكون لدينا الفكرة المركبة الخاصة بالعلاقة العلية، ولقد استخدم لوك مبدأ العلية ليبرهن على وجود الله ، أى على موجود ليس موضوعًا للتجربة المباشرة. وبعبارة أخرى يمكن القول إن لوك قد ربط الفرضية التجريبية القائلة بأن كل أفكار تنشأ فى التجربة، ربطها بميتافيزيقا معتدلة. وربما لو لم يكن هناك وجود لبركلى ولا لهيوم، لكنا ميالين إلى النظر لفلسفة لوك على أنها صورة باهتة من الفلسفة المدرسية مضافًا إليها عناصر ديكارتية، على ذلك النحو الذى يصبح فيه مجمل الوجود معبرًا عنه بطريقة مضطربة وغير منسقة أحيانًا. ومع ذلك، فإننا فى واقع الأمر لا نجد غرابة فى أن نميل إلى اعتبار فلسفته نقطة انطلاق لخلفائه التجريبيين.

أما بركلى (١٦٨٥–١٧٥٣) فقد هاجم تصور لوك للجوهر المادى. والحقيقة أنه كان لديه دافع خاص لإمعان النظر فى هذه المسألة بإسهاب؛ لأنه رأى أن الاعتقاد فى الجوهر المادى هو عنصر أساسى فى النزعة المادية التى قد عقد العزم على دحضها باعتباره مسيحيًا ورعًا. ولكنه بطبيعة الحال كانت لديه أسباب أخرى للهجوم على فرضية لوك؛

(*) يشير مصطلح reflection عند لوك إلى التجربة الباطنية التى تنصب على نشاطنا الذهنى الداخلى، وتكون فيها الذات العارفة وموضوع المعرفة شيئًا واحدًا، وهى تقابل الإحساسات. ولذلك، فإن دلالة المصطلح هنا تختلف تمامًا عن دلالته فى الفينومينولوجيا التى تعنى "التأمل الانعكاسى". حقًا إن التأمل الانعكاسى هو أيضا خبرة أو تجربة باطنية، ولكنها خبرة ينعكس فيها الوعى على نفسه ليتأمل معنى أو ماهية الخبرة التى يعايشها نفسها. وهو بهذا الاعتبار يختلف عن "الاستبطان" الذى يكون مجرد ملاحظة لحالة المرء الباطنية أو الذاتية إزاء واقعة من الوقائع. (المترجم).

فقد كان هناك مبرر أو سبب تجريبى وراء ذلك، أعنى أن الجوهر المادى كما عرَّفه لوك هو قوام غير قابل للمعرفة، ولذلك، فإننا لا تكون لدينا أية فكرة واضحة عنه، ولا يكون لدينا ما يضمن صحة القول بأنه موجود، فالشىء الذى نصفه بأنه مادى إنما هو فحسب النحو الذى ندرك عليه ذلك الشىء، ولكن لا أحد قد أدرك أو يمكن أن يدرك قوامًا غير قابل للإدراك. فالتجربة إذن لا تقدم لنا أى أساس لتأكيد وجوده. ومع ذلك فقد كانت هناك أسباب أخرى نشأت عن عادة لوك التعسة أو مسلكه المألوف- وإن لم يكن ثابتًا- فى أن يتحدث كما لو كانت الأفكار لا الأشياء هى ما ندركه مباشرةً. وإذ يبتدأ بركلى بموقف لوك فيما يتعلق بالصفات الأولية والثانوية (وهو ما سنوضحه فى الفصل الخاص بلوك)، فإنه يبرهن على أن كل هذه الصفات- بما فى ذلك الصفات الأولية مثل: الامتداد والشكل والحركة- هى أفكار. وهو بعد ذلك قد تساءل كيف يمكن للأفكار أن توجد فى الجوهر المادى أو تكون محمولة عليه. فإذا كان كل ما ندركه هو أفكار، فإن هذه الأفكار يجب أن توجد فى الذهن. أما القول بأنها توجد فى قوام مادى غير قابل للمعرفة، فإنما هو تلفظ بقول غير مفهوم. فهذا الجوهر المادى ليس لديه أية وظيفة يمكنه القيام بها.

والقول بأن بركلى قد تخلص من الجوهر المادى لدى لوك، إنما هو ذكر لجانب واحد فقط من نزعته التجريبية، فكما أن تجريبية لوك تعد جزءًا فقط من فلسفته، كذلك فإن تجريبية بركلى تعد جزءًا فقط من فلسفته؛ ذلك أنه قد سعى إلى تشييد ميتافيزيقا تأملية مثالية لا ترى من وجود واقعى سوى الله، والعقول المتناهية، وأفكار العقول المتناهية. والحقيقة أنه استخدم نتائجه التجريبية كأساس لميتافيزيقا لاهوتية. وهذه المحاولة فى إقامة فلسفة ميتافيزيقية على أساس من توصيف ظاهرى phenomenalistic(*)، هى محاولة تشكل إحدى النقاط الرئيسية الهامة فى فكر بركلى. ولكننا إذ نقدم صورة

(*) التوصيف الظاهرى هنا هو الذى لا يرى أو يدرك فى الظواهر إلا المظاهر، أى ما يظهر منها للوعى، وهو أمر مختلف، بل مضاد تمامًا للتوصيف "الظاهراتى" phenomenological الذى يرى أن الظواهر تنطوى على ماهياتها، وهى ما يقصده الوعى. (المترجم).

إجمالية وغير وافية بالضرورة لتطور التجريبية الإنجليزية الكلاسيكية، فإنه يكفى هنا أن نلفت الانتباه إلى استبعاد بركلى لمفهوم الجوهر المادى عند لوك. وإذا ما نحينا جانبًا نظرية "الأفكار"، فإنه يمكننا القول إن ما يسمى بالشيء المادى أو الموضوع المحسوس يتألف فحسب- فيما يرى بركلى- من ظواهر، أى من تلك الكيفيات التى ندركها فيه. وهذا - فى رأى بركلى- هو بالضبط ما يعتقده رجل الشارع عما يتألف منه الشيء؛ لأن رجل الشارع لم يسمع قط عن وجود جوهر أو قوام خفى، دع عنك إدراكه له، فالشجرة فى نظر الرجل البسيط هى فحسب ما ندركه منها، أو ما يمكن أن ندركه منها، ونحن ندرك- ويمكن أن ندرك- كيفيات فحسب.

غير أن تحليل بركلى الظاهرى للأشياء المادية لم يمتد إلى الذوات المتناهية. وبعبارة أخرى يمكن القول إنه رغم استبعاده للجوهر المادى، قد أبقى على الجوهر الروحى. ومع هذا فإن هيوم (١٧١١-١٧٧٦) راح يعمل على حذف الجوهر الروحى كذلك؛ فكل أفكارنا تكون مستمدة من انطباعات حسية، وهى بمثابة المعطيات الأولية للتجربة. ولكى نحدد الدلالة الموضوعية لأى فكرة مركبة، ينبغى علينا أن نسأل عن الانطباعات الحسية التى منها استُمِدت. وإذن فلا توجد هناك أية انطباعات حسية لجوهر روحانى. فإذا نظرت فى نفسى، فإنى أدرك فقط سلسلة من الأحداث السيكولوجية مثل: الرغبات والمشاعر والأفكار، ولن أدرك فى أى مكان جوهرًا أساسيًا خالدًا أو روحيًا. وكون أن لدينا فكرة ما عن جوهر روحانى، إنما هو أمر يمكن تفسيره بالرجوع إلى مهمة التداعى الذهنى، ولكننا ليس لدينا أى أساس يقوم عليه تأكيدنا بأن مثل هذا الجوهر يوجد بالفعل.

ومع ذلك، فإن تحليل فكرة الجوهر الروحى لا يحتل مكانة بارزة فى كتابات هيوم مقارنةً بفكرته عن العلاقة العلية؛ فهو وفقًا لنهجه المعتاد يسأل عن الانطباع أو الانطباعات الحسية التى نستمد منها فكرتنا عن العلية، وهو يجيب بأن كل ما نلاحظه فى هذا الشأن إنما هو اقتران مطرد، فعلى سبيل المثال: عندما تكون (أ) متبوعة دائما بـ(ب)، على ذلك النحو الذى نجد فيه أنه عندما تغيب (أ) لا تحدث (ب)، وعندما تحدث (ب) فإنها- بقدر ما نستطيع أن نتحقق من ذلك تجريبيًا- تكون مسبوقة دائما بـ(أ)؛

فإننا بذلك نتحدث عن (أ) باعتبارها العلة وعن (ب) باعتبارها المعلول. ومن المؤكد أن فكرة الارتباط تنتمي أيضًا إلى فكرتنا عن العلية، ولكننا لا يمكن أن نشير إلى أي انطباع حسي قد استمدت منه. ويمكن تفسير هذه الفكرة بمساعدة مبدأ تداعي الأفكار: إنها - إن جاز التعبير- إسهاب ذاتي، ونحن يمكن أن نفحص الارتباطات الموضوعية بين العلة (أ) والمعلول (ب) بقدر ما نرغب، ولكننا لن نجد شيئًا أكثر من الاقتران المطرد.

ومن الواضح أننا في هذه الحالة لا يمكن أن نستخدم بطريقة مشروعة مبدأ العلية، كي نتجاوز التجربة على ذلك النحو الذي يعمل على توسيع نطاق معرفتنا، فنحن نقول إن (أ) هي علة (ب)؛ لأنه ما دامت تجربتنا تحدث، فإننا نجد أن حدوث (أ) يكون متبوعًا بحدوث (ب)، وأن (ب) لا تحدث أبدًا ما دامت (أ) لم تحدث من قبل. ولكن رغم أننا قد نعتقد أن (ب) لها علة ما، فإننا لا يمكن أن نبرهن بطريقة مشروعة على أن (أ) هي تلك العلة، ما لم نلاحظ أن (أ) و (ب) تحدثان وفقًا للعلاقة التي وصفناها من تونا. ولذلك، فإننا لا يمكن أن نبرهن على أن الظواهر تحدث بسبب جواهر لم تلاحظ أبدًا فحسب، وإنما تكون أيضا من حيث المبدأ غير قابلة للملاحظة. ولا يمكن أيضا أن نبرهن- كما برهن لوك وبركلي كل بطريقته المختلفة- على وجود الله؛ فنحن يمكن أن نضع فرضًا إن شئنا، ولكن لا يمكن لأي برهان سببي نتخذه لإثبات وجود الله أن يقدم لنا أية معرفة يقينية؛ لأن الله يند عن نطاق تجربتنا. ولذلك، فإن ميتافيزيقا كل من لوك وبركلي تصبح بالغة التطرف، في حين أن كلاً من العقول والأجسام يتم تحليلهما بلغة النزعة الظاهرية. والواقع أننا يمكن أن نكون على يقين من أقل القليل، ويبدو الشك وقد تولد في نفوسنا. ولكن هيوم يرد على ذلك- كما سنرى فيما بعد- بأننا لا يمكن أن نحيا ونسلك سبيلنا وفقًا للشك الخالص؛ فالحياة العملية تقوم على المعتقدات، مثل الاعتقاد في انتظام الطبيعة الذي لا يمكن تقديم أي تبرير عقلاني له. ولكن ليس في هذا ما يدعونا إلى إنكار هذه المعتقدات؛ فالمرء في دراسته قد يكون شاكًا، مدركًا مدى قلة حيلته على إقامة البرهان، ولكنه عندما ينصرف عن تأملاته الأكاديمية ينبغي أن يسلك سبيله على أساس من المعتقدات التي وفقًا لها يسلك كل الناس سبلهم، أيًا كانت رؤاهم الفلسفية.

ربما يكون أول ما ينطبع فى الذهن من التجريبية الإنجليزية هو جانبها السلبى، أعنى ذلك الاستبعاد المتواصل للميتافيزيقا التقليدية. ولكن من المهم أن نلاحظ نمو ذلك الاتجاه إزاء الفلسفة الذى يُعرف الآن عموماً بوصفه تحليلاً منطقياً أو لغوياً؛ فهاهو ذا بركلى يتساءل: ما الذى يعنيه قولنا عن شىء ما إنه موجود؟ وهو يجيب قائلاً إن القول عن شىء ما إنه موجود يعنى القول إنه يكون مدركًا من خلال ذات. وها هو ذا هيوم يتساءل: ما الذى يعنيه قولنا إن (أ) هى علة (ب)؟ وهو يقدم إجابة ذات نزعة ظاهرية. وفضلا عن ذلك، فإننا يمكن أن نجد فى فلسفة هيوم كل المعتقدات الأساسية الخاصة بما يسمى أحيانًا "بالتجريبية المنطقية" Logical Empiricism. وهذا الأمر هو ما سوف نظهره فيما بعد. ولكن ما هو جدير بأن نتوقف عنده قليلاً لنظهره سابقًا، هو أن هيوم فيلسوف لا يزال حيًا فى حياتنا الفكرية، حقا إنه غالبًا ما يعبر بمصطلحات سيكولوجية عن أسئلة وأجوبة سيتم التعبير عنها فيما بعد بطرائق مختلفة لدى أولئك الذين ارتضوه أستاذًا لهم، ولكن هذا الأمر لا يغير شيئًا من كونه واحداً من الفلاسفة الذين يبقى فكرهم بمثابة قوة حية فى الفلسفة المعاصرة(*).

٤- إن القرن السابع عشر، لا القرن الثامن عشر، هو القرن الذى نرى فيه أعنف تجل للاندفاع نحو تشييد المذاهب الفلسفية التى تدين بالكثير جداً إلى النظرة العلمية الجديدة؛ فالقرن الثامن عشر لم يكن مميزًا بنفس القدر من التأمل الميتافيزيقى المتألق والجرىء، واتخذ فى العقود الأخيرة منعطفًا جديداً مع فكر إمانويل كانط.

وإذا أسقطنا من حسابنا فرانسيس بيكون، فإنه يمكننا القول إن هناك مذهبين ميتافيزيقيين يتصدران القرن السابع عشر، وهما مذهب ديكارت فى أوربا ومذهب هوبز فى إنجلترا. ومن وجهتى النظر الإبستمولوجية والميتافيزيقية، فإن فلسفتيهما مختلفتان تماماً. ولكن كلا الرجلين كان متأثرًا بنموذج المنهج الرياضى، وكلاهما كان مُشيد

(*) فى الوقت الذى كان يكتب فيه كوبلستون موسوعته هذه فى "تاريخ الفلسفة" كان اتجاه "التجريبية المنطقية" أو "الوضعية المنطقية" فى سبيله إلى الصعود والتألق، أما الآن فيكاد يكون قد توارى تماماً عن مشهد الفلسفة الأوربية، وإن بقيت بعض ذيوله فى مشهد الفلسفة الأنجلوسكسونية. (المترجم).

مذاهب من الطراز الأول. ويمكن للمرء أن يلاحظ أن هوبز الذى كانت تربطه صلات خاصة بميرسن Mersene - الذى هو أحد أصدقاء ديكارت- كان على معرفة بكتاب "التأملات" Meditations لديكارت، وكتب سلسلة من الاعتراضات على هذه التأملات، وهى اعتراضات قد رد عليها ديكارت.

ولقد أثارت فلسفة هوبز رد فعل عنيفًا فى إنجلترا. وعلى وجه التحديد، نجد أن من يسمون بأفلاطوني كمبردج Cambridge Platonists - من أمثال: جودورث (١٦١٧-١٦٨٨) Gudworth وهنرى مور (١٦١٤-١٦٨٧) Henry More - قد عارضوا نزعته المادية والحتمية وكل ما اعتبروه منتميًا إلى نزعته الإلحادية. وقد كانوا أيضًا معارضين للنزعة التجريبية، وكثيرًا ما كانوا يُسمون "عقلانيين". ولكن على الرغم من أن بعضهم كانوا متأثرين بالفعل إلى حد ضئيل بديكارت، فإن نزعتهم العقلانية قد انبثقت بالأحرى من مصادر أخرى؛ فهم قد آمنوا بالحقائق أو المبادئ التأملية والأخلاقية الأساسية التى لا تكون مستمدة من التجربة، وإنما يتم تمييزها مباشرة بالعقل، والتى تعكس الحقيقة الإلهية الخالدة. وقد كانوا مهتمين أيضًا بإظهار معقولية المسيحية، ولذلك يمكن تسميتهم بالأفلاطونيين المسيحيين، بشرط أن نفهم كلمة "أفلاطوني" هنا بالمعنى الواسع. ومن النادر أن ينال هؤلاء مكانة بارزة فى كتب تاريخ الفلسفة، ولكن لا غضاضة فى أن نتذكر وجودهم، حتى إن لم يكن هذا لأى سبب آخر سوى تصحيح ذلك الامتناع الشائع بأن الفلسفة الإنجليزية كانت مطبوعة تمامًا بطابع تجريبى، إذا استبعدنا - بطبيعة الحال - الفترة الفاصلة المثالية فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر والعقود الأولى من القرن العشرين. ولا شك أن التجريبية هى الطابع المميز للفلسفة الإنجليزية، ولكن هناك فى الوقت ذاته تقليدًا آخر وإن كان أقل بروزًا، وهو تقليد يشكل مذهب أفلاطونية كمبردج أحد أطواره فى القرن السابع عشر.

وقد كان للديكارتية تأثير على أوربا أعمق كثيرًا من تأثير مذهب هوبز فى إنجلترا. ولكن من الخطأ فى الوقت ذاته الاعتقاد بأن الديكارتية قد اكتسحت كل شىء أمامها فى فرنسا. والمثال البارز على رد الفعل المعارض هنا يتمثل فى حالة بليز باسكال (١٦٢٣-١٦٦٢) Blaise Pascal؛ فباسكال- الذى هو بمثابة كيركيجارد

القرن السابع عشر- كان عنيداً في معارضته، لا بالطبع للرياضيات (إذ كان هو نفسه أحد عباقرة الرياضيات)، وإنما لروح الديكارتية التي اعتبرها موسومة بنزعة طبيعية. وهو في نظر المدافعين عن الدين قد أكد من ناحية على ضعف الإنسان، وأكد من ناحية أخرى على حاجته للإيمان، أي للوحي واللطف الذي يأتي بفعل قوة فائقة للطبيعة.

لقد رأينا من قبل أن ديكارت قد خلف وراءه تراثًا تمثل في مشكلة التأثير المتبادل بين العقل والبدن، وهي مشكلة قد تناولها فلاسفة مذهب المناسبات. ومن بين هؤلاء الفلاسفة نجد اسم مالبرانش (١٦٣٨-١٧١٥) Malebranche. ولكن على الرغم من أن هذا الأخير يمكن وصفه بأنه من فلاسفة مذهب المناسبات عندما ننظر في عنصر واحد فقط من فكره، فإن فلسفته قد تجاوزت مذهب المناسبات Occasionalism إلى حد بعيد؛ لقد كانت مذهبًا ميتافيزيقيًا من الطراز الأصيل، نشأ مستلهمًا من الأوغسطينية، وربما كان من الممكن أن يصبح مذهبًا في وحدة الوجود المثالية، إذا لم يسع مالبرانش- الذي كان قسًا واعظًا- إلى أن يظل في حدود الأرثوذكسية. غير أن فلسفته في حد ذاتها تظل واحدة من أكثر الإبداعات البارزة للفكر الفرنسي، وبشكل عارض كان لتلك الفلسفة تأثير ما على عقل بيشوب بركلي Bishop Berkeley في القرن الثامن عشر.

ولذلك، فإننا في القرن السابع عشر تكون لدينا مذاهب هوبز وديكارت ومالبرانش. ولكن هذه الفلسفات لم تكن بالقطع هي الإنجازات البارزة الوحيدة في هذا القرن، فلقد شهد عام ١٦٣٢ ميلاد مفكرين رئيسين من مفكري فترة الفلسفة الحديثة السابقة على كانط، وهما إسبينوزا في هولندا ولوك في إنجلترا. ولكن حياة كل منهما- شأن فلسفة كل منهما- كانتا مختلفتين تمامًا؛ فلقد كان إسبينوزا ناسكًا متوحدًا تقريبًا، إنسانًا قد سيطرت عليه رؤية الحقيقة الواحدة، أي البعد الإلهي الواحد، والجوهر الخالد الذي يتجلى في كل التحولات المتناهية التي نسميها "الأشياء". وهو يسمي هذا الجوهر الواحد الله أو الطبيعة. ومن الواضح أننا نجد هنا التباسًا؛ فلو أننا جعلنا الاسم الثاني موضع انتباهنا، فسنكون بذلك إزاء نزعة واحدية طبيعية يُستبعَد منها إله المسيحية واليهودية (وإسبينوزا نفسه كان يهوديًا). وفي تلك الفترة التي نتناولها كان

إسبينوزا يُفهَم غالبًا على هذا النحو؛ وبالتالى كان ينظر إليه ويُلعن باعتباره ملحداً، ومن ثم كان تأثيره محدوداً إلى أقصى حد، ولم ينل اعتباره إلى أن جاءت الحركة الرومانتيكية الألمانية وفترة المثالية الألمانية التالية لكانط، حينما أصبحت كلمة "الله" فى عبارة "الله والطبيعة" هى موضع الانتباه، وأصبح إسبينوزا يُوصف باعتباره "ثملاً بعشق الله". وعلى العكس من ذلك، لم يكن لوك بالقطع ناسكًا؛ إذ كان صديقًا للعلماء والفلاسفة، تنقل عبر أنحاء العالم الكبير، وتقلد مناصب حكومية. وكما لاحظنا، فإن فلسفته قد سلكت بالأحرى مسلكًا تقليديًا، فكان موضع احترام، وأثر بعمق لا فحسب فى التطور التالى للفلسفة الإنجليزية، وإنما أيضًا فى فلسفة عصر التنوير الفرنسى فى القرن الثامن عشر. والحقيقة أننا نرى فى امتداد تأثير لوك دحضًا صريحًا للتصور الذى يرى أن الفكر الإنجليزى والفكر الأوربى فى الفترة السابقة على كانط قد انسابا فى مجريين دون أن تتمازج مياههما.

وفى سنة ١٦٤٢- بعد مرور عشر سنوات على ميلاد لوك- ولد واحد من أعظم الشخصيات تأثيرًا فى الفكر الأوربى، وهو إسحاق نيوتن Issac Newton. وهو بطبيعة الحال لم يكن فى المقام الأول فيلسوفًا بالمعنى الذى نفهم به كلمة فيلسوف الآن، فأهميته الكبرى تكمن فى كونه قد أنجز بكل عزم وإصرار التصور العلمى الكلاسيكى للعالم الذى طالما عمل جاليليو بوجه خاص على تدعيمه. ولكن نيوتن شدد أكثر من جاليليو على الملاحظة التجريبية، وعلى الاستقراء ومكانة الاحتمالية فى العلوم. ولهذا السبب، فإن الفيزياء لديه كانت معنية بتقويض النموذج الديكارتى الجاليلى للمنهج القبلى، وتشجيع الاتجاه التجريبى فى مجال الفلسفة، وبذلك فإنه أثر على عقل هيوم بشكل ملحوظ. ورغم أن نيوتن لم يكن فيلسوفًا فى المقام الأول، فإنه مع ذلك لم يتردد فى أن يتجاوز الفيزيقا أو "الفلسفة التجريبية" ليستغرق فى التأمل الميتافيزيقى. والحقيقة أن جرأة نيوتن على استخلاص نتائج ميتافيزيقية من فروض فيزيائية، كانت موضع هجوم بركلى الذى رأى أن الطابع الهش للارتباطات بين فيزياء نيوتن ونتائجها اللاهوتية قد يحدث انطباعًا سيئا فى عقول الناس. وواقع الأمر أنه بينما قبل عدد من الفلاسفة الفرنسيين فى القرن الثامن عشر الاتجاه العام لنيوتن فى الفيزياء،

فإنهم قد وظفوا هذا الاتجاه فى إطار ليس لاهوتيًا ويعد غريبًا على عقل هذا الأخير. وفى نهاية القرن الثامن عشر كان لفيزياء نيوتن تأثير قوى على فكر كانط.

ورغم أن ليبنتز قد عاش حتى عام ١٧١٦، فإنه يمكن اعتباره آخر كبار الفلاسفة التأمليين فى القرن السابع عشر. ومن الواضح أنه كان يكن تقديرًا ما لإسبينوزا، رغم أنه لم يعلن هذا التقدير على الملأ، بل إنه قد حاول أن يشنق إسبينوزا على رقبة ديكارت- إن جاز التعبير- كما لو كان مذهب الأول تطورًا منطقيًا لمذهب الأخير. وبعبارة أخرى يمكن القول إنه قد بذل جهدًا كبيرًا ليبين أن فلسفته جاءت مختلفة إلى حد كبير عن فلسفة أسلافه، أو أنها - على الأدق - قد اشتملت على خير ما فيها، بينما استبعدت النقاط السيئة فى الديكارتية التى أفضت إلى ما تطور عنها فى مذهب إسبينوزا. ومهما يكن الأمر، فلا يمكن أن يكون هناك شك فى أن ليبنتز ظل مخلصًا للروح العقلانية الأوربية ومستلهمًا لها. وقد قدم دراسة نقدية متقنة لتجريبية لوك، وهى الدراسة التى كانت تنشر دومًا بعنوان "مقالات جديدة بخصوص الذهن البشرى" New Essays Concerning Human Understanding.

والحقيقة أن ليبنتز مثل نيوتن (ومثل ديكارت فى واقع الأمر) كان رياضيًا بارزًا، رغم أنه لم يتفق مع نظريات نيوتن عن المكان والزمان، ودخل فى جدال حول هذا الموضوع مع صمويل كلارك Samuel Clarke، أحد تلاميذ هذا الأخير ومريديه. ولكن رغم أن ليبنتز كان رياضيًا كبيرًا، ورغم أن تأثير دراساته الرياضية على فلسفته واضح تمامًا، فإن عقله كان له وجوه متعددة للغاية، حتى إنه من المألوف أن نجد أبعادًا من الفكر بالغة التنوع فى كتاباته المتشعبة، فعلى سبيل المثال نجد أن تصوره للعالم بوصفه نظامًا ديناميًا متجليًا بذاته ومتطورًا على الدوام، وتصوره للتاريخ الإنسانى بوصفه متجهًا صوب هدف معقول، هو تصور ربما كان له تأثير ما على نشأة الرؤية التاريخية. كذلك فإنه من خلال بعض جوانب فكره- مثل تفسيره للمكان والزمان باعتبارهما ظاهريين- قد مهد الطريق لكانط. ومع ذلك، فإن المرء إذ يذكر تأثير ليبنتز على مفكرين تالين له أو استباقه جزئيًا لمسألة أكدوا عليها، فإن هذا لا يعنى إنكار أن فلسفته تعد شائقة فى حد ذاتها.

٥ - يُعرَّف القرن الثامن عشر بوصفه قرن التنوير Enlightenment (وأيضًا بوصفه عصر العقل the Age of Reason). وهذه الكلمة يمكن تعريفها بصعوبة بالغة؛ فرغم أننا نتحدث عن فلسفة التنوير، فليست هناك مدرسة أو مجموعة من النظريات الفلسفية المحددة تكون مقصودة هنا. ومع ذلك، فإن الكلمة تشير إلى اتجاه أو ميل غالب على العقل والرؤية، وهو ما يمكن وصفه على نحو إجمالي.

بفرض أننا لا نفهم كلمة "عقلانى" على أنها تشير بالضرورة إلى العقلانية بالمعنى الذى شرحناه فى القسم الثانى من هذا الفصل، فإن المرء يمكنه القول إن الروح العامة لفلسفة التنوير كانت بطبيعتها عقلانية. وهذا يعنى أن نموذج المفكرين والكتاب فى تلك الفترة قد آمنوا بأن العقل البشرى هو الأداة الملائمة والوحيدة لحل المشكلات المرتبطة بالإنسان وبالمجتمع. وكما أن نيوتن قد فسر الطبيعة وأرسى نموذج البحث الحر العقلانى واللامتحيز فى أمور العالم الفيزيقى، كذلك ينبغى على المرء أن يوظف عقله لتفسير أمور الحياة الأخلاقية والدينية والاجتماعية والسياسية. وقد يُقال بطبيعة الحال إن نموذج استخدام العقل لتفسير الحياة الإنسانية لم يكن أبدًا بالأمر الغريب على فكر العصر الوسيط. وهذا حق. ولكن مناط الأمر أن كتَّاب عصر التنوير بوجه عام قد قصدوا بالعقل عقلاً غير مقيد بالإيمان بالوحى، وبالخضوع للسلطة، والإذعان للتقاليد والمؤسسات القائمة؛ ففى المجال الدينى أزاح البعض الدين من خلال أسلوب فى التفسير يقوم على نزعة طبيعية، ولكن حتى أولئك الذين أبقوا على الإيمان الدينى، عملوا على تأسيسه على العقل فحسب، دون أن يضعوا فى الحسبان الوحى الإلهى المسلم به أو التجربة الصوفية أو العاطفية. وفى المجال الأخلاقى كان الاتجاه السائد هو فصل الأخلاق عن الميتافيزيقا والمقدمات اللاهوتية؛ ومن ثم جعلها بهذا المعنى مجالاً مستقلاً بذاته. وفى المجالين الاجتماعى والسياسى أيضًا سعى المفكرون المتميزون فى عصر التنوير إلى اكتشاف أساس عقلانى للمجتمع السياسى وتبرير له. ولقد نوهنا فى القسم الأول من هذا الفصل إلى فكرة هيوم التى ترى أن تأسيس علم للإنسان هو أمر مطلوب لأجل إتمام عمل الطبيعة. وهذه الفكرة تمثل خير تمثيل روح فلسفة عصر التنوير؛ لأن فلسفة عصر التنوير لا تمثل رد فعل إنسانيًا ضد التطور الحديث فى العلم أو الفلسفة

الطبيعية الذى بدأ مع الطور العلمى لعصر النهضة، وبلغ ذروته مع إنجاز نيوتن. فهى بخلاف ذلك تمثل امتداداً للنظرة العلمية للإنسان نفسه، وربطاً للنزعة الإنسانية – التى كانت طابعاً مميزاً للطور الأول من عصر النهضة – بالنظرة العلمية.

ولقد كانت هناك فى واقع الأمر اختلافات ملحوظة بين أفكار العديد من فلاسفة عصر التنوير؛ فبعض منهم قد آمنوا بالمبادئ الواضحة بذاتها التى يتم إدراك حقيقتها مباشرة بواسطة العقل اللامتحيز، فى حين أن آخرين منهم كانوا تجريبيين. ولقد آمن بعض منهم بالله، بينما لم يؤمن به آخرون. كذلك كانت هناك اختلافات ملحوظة فى الروح بين أطوار فلسفة عصر التنوير فى إنجلترا وفرنسا وألمانيا؛ ففى فرنسا- على سبيل المثال- كان المفكرون المرموقون فى تلك الفترة معارضين بعنف لنظام الحكم البائد قبل الثورة ancien régime وللكنيسة، أما فى إنجلترا فكانت الثورة قد حدثت بالفعل، كما أن الكاثوليكية – بمفهومها الصارم عن الوحى ونزعتها السلطوية الشمولية- لم يكن يُنظر إليها عن عمد وإصرار على أنها دين مستباح، إلا من جانب قلة قليلة؛ ومن ثم، فإننا لن نتوقع أن نجد بين فلاسفة التنوير الإنجليز من يكن عداء لكنيسة الدولة الرسمية أو للقوى المدنية بنفس الدرجة من العداء التى يمكن أن نجدها لدى عدد من معاصريهم الفرنسيين. كذلك فإن التفسيرات المادية الفجة للعقل البشرى وللعمليات النفسية، كانت طابعاً مميزاً لقاسم معين من المفكرين الفرنسيين أكثر من غيرهم من المفكرين الإنجليز فى تلك الفترة.

ومع ذلك، فإنه على الرغم من كل الاختلافات فى الروح وفى العقائد الخاصة، كان هناك تبادل ملحوظ للأفكار بين كتاب فرنسا وإنجلترا: فلوك – على سبيل المثال – كان له تأثير ملحوظ للغاية على فكر القرن الثامن عشر فى فرنسا، والحقيقة أنه كانت هناك مجموعة من المفكرين والكتاب من أصحاب الرؤى العالمية والكونية قد اتحدوا على أية حال فى عدائهم – الذى أفصح عن نفسه بدرجات متفاوتة تبعاً للظروف – للنزعة السلطوية الشمولية من جانب الكنيسة أو السياسة، ولما اعتبروه ظلامية وطغياناً. ولقد نظر هؤلاء للفلسفة بوصفها أداة للتحرر، وللتنوير، وللتقدم السياسى والاجتماعى. لقد كانوا –

باختصار - عقلانيين إلى حد ما بالمعنى الحديث للكلمة، ومفكرين أحراراً تملؤهم الثقة فى قدرة العقل على تحفيز إصلاح أحوال الإنسان والمجتمع إيماناً بالآثار الضارة للإطلاق الكنسى والسياسى. أو لنقل على نحو آخر إن المفكرين العقلانيين فى القرن التاسع عشر من ذوى النزعة الليبرالية والإنسانية كانوا أخلافاً للمفكرين المرموقين فى عصر التنوير.

إن المذاهب الكبرى فى القرن السابع عشر قد ساعدت- بطبيعة الحال- على تمهيد الطريق لفلسفة عصر التنوير. ولكننا لا نجد فى القرن الثامن عشر كثيراً من الفلاسفة المبرزين ممن ينتجون بإتقان مذاهب ميتافيزيقية أصيلة ومتفردة، بالقياس إلى العدد الكبير نسبيًا من الكتاب الذين يملؤهم الإيمان بالتقدم والاقتناع بأن "التنوير"- المنتشر من خلال التأمل الفلسفى- سوف يكفل لحياة الإنسان الأخلاقية والاجتماعية والسياسية درجة من التقدم جديرة بعصر قد امتلك من قبل تفسيراً علميًا للطبيعة. ففلاسفة القرن الثامن عشر فى فرنسا نادراً ما كانت لهم المكانة التى كانت لديكارت. ولكن كتاباتهم - التى كانت تفهم بسهولة من جانب المتعلمين من الناس، والسطحيين منهم أحيانًا - كان لها تأثيرها الذى لا يمكن إنكاره؛ فلقد ساهمت هذه الكتابات فى حدوث الثورة الفرنسية. ولقد كان لفلاسفة عصر التنوير بوجه عام تأثير دائم على تشكيل العقل الليبرالى، وعلى تنامى رؤية علمانية. وقد يكون للمرء رؤية إيجابية أو سلبية فى أفكار فلاسفة من أمثال ديدرو Diderot وفولتير Voltaire، ولكن من العسير أن ينكر أن أفكارهم - مهما يكن الأمر- كان لها تأثير قوى.

وفى إنجلترا ساهمت كتابات لوك فى تيار الفكر الفلسفى السائد المعروف باسم التأليه الطبيعى Deism؛ فقد أصر فى كتابه "معقولية المسيحية" Reasonableness of Christianity وفى كتابات أخرى، على أن العقل بمثابة القاضى فى أمور الوحى، رغم أنه لم يعارض فكرة الوحى. ومع ذلك، فإن المؤلِّهة الطبيعيين قد مالوا إلى تقليص المسيحية إلى دين طبيعى. حقا لقد كانوا مختلفين بشكل ملحوظ فى آرائهم عن الدين بوجه عام والمسيحية بوجه خاص، ولكنهم - مع إيمانهم بالله- قد مالوا إلى تقليص العقائد المسيحية إلى

حقائق يمكن تأسيسها بواسطة العقل، وإلى إنكار الطابع الفريد والفائق للطبيعة الذى يميز المسيحية، وإلى إنكار الفعل الإعجازى للرب فى العالم. ومن بين هؤلاء المؤلهة للطبيعيين جون تولاند (١٦٧٠-١٧٢٢) John Toland، وماثيو تيندال (١٦٥٦-١٧٣٣) Mathew Tendal، والنبيل بوليخبروك (١٦٧٥-١٧٥١) Bolingbroke الذى نظر إلى لوك باعتباره أستاذًا له، وباعتباره متميزًا على معظم الفلاسفة مجتمعين. ومن بين خصوم المؤلِّهة الطبيعيين صمويل كلارك (١٦٧٥-١٧٢٩) Samuel Clark، وبيشوب بطلر (١٦٩٢-١٧٥٢) Bishop Butler مؤلف الكتاب الشهير عن "المماثلة بين الدين الطبيعى والدين المنزل" The Analogy of Religion(*).

ونحن نجد أيضًا فى فلسفة القرن الثامن عشر فى إنجلترا اهتمامًا قويًا بفلسفة الأخلاق. ومما يميز تلك الفترة نظرية الحاسة الخلقية Moral- Sense theory التى كان يمثلها شافتسبرى (١٦٧١-١٧١٣) Shaftesbury، وهاتشيسون (١٦٩٤-١٧٤٦) Hutcheson، وإلى حد ما بتلر وآدم سميث Adam Smith (١٧٢٣-١٧٩٠). وفى مقابل تفسير هوبز للإنسان باعتباره أنانيًا بطبيعته الأصلية، فقد أكد هؤلاء على الطبيعية الاجتماعية للإنسان؛ إذ أكدوا أن الإنسان يمتلك "حاسة" أو وجدانا فطريا يميز به القيم والتمييزات الأخلاقية. ولقد كان لديفيد هيوم صلات نسب بهذا التيار الفكرى السائد، من حيث إنه قد رأى أن أساس الاتجاهات والتمييزات الأخلاقية يكمن فى الشعور أكثر مما يكمن فى التعقل أو الإدراك الحدسى لمبادئ أبدية واضحة بذاتها. ولكنه فى الوقت ذاته قد ساهم فى نشوء المذهب النفعى Utilitarianism؛ ففى حالة الفضائل الهامة العديدة- على سبيل المثال- يكون شعور أو وجدان الاستحسان الأخلاقى موجهًا نحو ما يعد نافعًا من الناحية الاجتماعية. ولقد تمثل المذهب النفعى

(*) العنوان الكامل لهذا الكتاب باللغة الإنجليزية هو: the Analogy of Religion, natural & revealed، وقد حاول فيه تفنيد مزاعم خصومه من أنصار الدين الطبيعى، فاجتهد فى إثبات أن الإيمان بالدين المنزل بالوحى أيسر من الإيمان بالدين الطبيعى المزعوم، وإن رأى البعض ضعفًا فى حجته وبراهينه التى تكاد تثبت عكس مقصده. (المترجم).

فى فرنسا من خلال هيلفتيوس (١٧١٥-١٧٧١) Claude Helvetius الذى ساهم كثيراً فى تمهيد الطريق للنظريات الأخلاقية النفعية لدى بنتام Bentham وكل من جيمس وجون ستيوارت مل James and John Stuart Mill فى القرن التاسع عشر.

ورغم أن لوك لم يكن أول من يذكر أو يناقش مبدأ تداعى الأفكار، فإن تأثيره ساهم كثيراً فى إرساء أسس علم النفس الترابطى associationist Psychology فى القرن الثامن عشر. وفى إنجلترا حاول ديفيد هارتلى (١٧٠٥-١٧٧٥) David Hartley أن يفسر الحياة العقلية للإنسان بالاستعانة بمبدأ تداعى الأفكار الذى تم ربطه بالنظرية القائلة بأن أفكارنا هى صورة باهتة للإحساسات، وقد حاول أيضاً أن يفسر القناعات الأخلاقية للإنسان بالاستعانة بالمبدأ ذاته. وبوجه عام يمكن القول إن هؤلاء الأخلاقيين - الذين بدءوا بافتراض أن الإنسان يبحث بطبيعته عن مصلحته الخاصة فحسب، وبوجه خاص عن لذته - قد استخدموا ذلك المبدأ ليبينوا كيف يمكن للإنسان أن يسعى فى طلب الفضيلة لذاتها، وأن يسلك فى أفعاله بطريقة غيرية؛ فعلى سبيل المثال، إذا كنت فى ممارستى لفضيلة ما أشعر بأنها تعمل على تحقيق مصلحتى أو منفعتى الخاصة، فإننى بفعل مبدأ تداعى المعانى قد أصبح ميالاً إلى استحسان تلك الفضيلة وممارستها دون التفات إلى الميزة التى يحققها لى هذا السلوك، فالفلاسفة النفعيون فى القرن التاسع عشر قد استخدموا هذا المبدأ بكثافة فى توضيح كيف تكون الغيرية altruism ممكنة، حتى إن كان من المفترض أن الإنسان يسعى إلى إشباع رغباته ولذته الخاصة.

من الواضح أن الفيلسوفين البارزين فى القرن الثامن عشر فى بريطانيا العظمى هما بركلى وهيوم. ولقد ذكرنا من قبل أنه برغم أن فلسفة الأول يمكن النظر إليها باعتبارها تشكل مرحلة فى تطور التجريبية، فإنها فى الوقت ذاته قد تجاوزت ذلك بكثير؛ لأن باركلى قد أنشأ على أساس تجريبى ميتافيزيقا مثالية وروحية موجهة نحو قبول المسيحية. وبذلك فإن فلسفته تبقى بمنأى، لا فحسب عن مذهب التأليه الطبيعى، وإنما أيضا عن تلك التفسيرات للإنسان التى ذكرناها من توا؛ لأن القصد الضمنى

لتيار الفكر الترابطى السائد كان موجهًا نحو النزعة المادية materialism، ونحو إنكار أى نفس روحانية فى الإنسان، بينما يرى بركلى أنه لا يوجد هناك بجانب الله سوى الأرواح المتناهية وأفكارها. إلا أن هيوم- وإن كان من الخطأ أن نسميه ماديًا- يمثل بشكل أفضل كثيرًا روح فلسفة عصر التنوير، من خلال نزعته التجريبية والشكية والليبرالية، وتحرره من كل الفروض والاهتمامات اللاهوتية.

وفى النصف الأخير من القرن كان هناك رد فعل أفصح عن حضوره فى مواجهة التجريبية ولمصلحة العقلانية. ولقد تمثل رد الفعل هذا - على سبيل المثال- من خلال ريتشارد برايس (١٧٢٣-١٧٩١) Richard Price وتوماس ريد (١٧١٠-١٧٩٦) Thomas Reid. ولقد أكد الأول على أن العقل - لا العاطفة - هو ما يعتد به فى مسائل الأخلاق؛ فنحن نتمتع بملكة الإدراك الحدسى العقلانى التى نميز بها القيم الأخلاقية الموضوعية. أما بالنسبة لريد وتابعيه، فإنه يوجد هناك عدد من المبادئ الواضحة بذاتها - مبادئ الحس المشترك - التى تشكل أساسًا لكل تعقل، والتى لا تعرف بأى برهان مباشر ولا تحتاج إليه. وهكذا، فإنه تمامًا مثلما أن النزعة المادية لدى هوبز قد أثارت رد فعل أفلاطونيى كمبردج، كذلك فإن النزعة التجريبية لدى هيوم قد أثارت رد فعل مشابها. وكلا الفريقين يمثل تقليدًا فى الفلسفة الإنجليزية أكثر ضعفًا وأقل سطوعًا من النزعة التجريبية، وإن كان مع ذلك يمثل تقليدًا له وجوده.

وقد كان لحركة التأليه الطبيعى فى إنجلترا ما يناظرها فى فرنسا. ففولتير- على سبيل المثال- لم يكن ملحدًا، رغم أن الزلزال الذى ضرب لشبونة سنة ١٧٥٥- وإن لم يجعله يتخلى عن الإيمان كلية بوجود الله- قد أدى إلى تغير رؤيته لعلاقة العالم بالله، ولطبيعة الفاعلية الإلهية. ولكن الإلحاد كان متمثلاً من خلال عدد لا يستهان به من الكتاب؛ فبارون هولباخ (١٧٢٥-١٧٨٩) Baron d'Holbach - على سبيل المثال- قد اتهم بكونه ملحدًا. فالجهل والخوف أديا إلى الاعتقاد فى وجود كثرة من الآلهة، والعجز أدى إلى عبادتها، والسذاجة أبقت عليها، والطغيان استخدم الدين لأهدافه الخاصة. وكان لامتريه (١٧٠٩-١٧٥١) La Mettrie ملحدًا أيضًا، وحاول أن يُعدل تأكيد بيير بايل

(١٦٤٧-١٧٠٦) Pierre Bayle على أن هناك إمكانية لقيام دولة الملاحدة[٢٣]، بالقول إنها أمر مرغوب فيه. كذلك فإن ديدرو (١٧١٣-١٧٨٤) Diderot - الذى كان أحد محررى الإنسكلوبيديا Encyclopedie[٢٤] - تحول من التأليه الطبيعى إلى الإلحاد. وكل هؤلاء الكتاب - من المؤلِّهة الطبيعيين والملاحدة معًا - كانوا معارضين للمبادئ الإكليركية، ومعادين للكاثوليكية.

لقد سعى لوك إلى تفسير أصل أفكارنا على أساس تجريبى، ولكنه لم يختزل الحياة النفسية للإنسان إلى مستوى الحس. غير أن كونديلاك Condilac (١٧١٥-١٧٨٠) - الذى سعى إلى إنشاء نزعة تجريبية متماسكة- قد حاول تفسير مجمل الحياة العقلية بلغة الإحساسات، والإحساسات "المتحولة"، والعلامات أو الرموز، وقد كان لنزعته الحسية- التى تم إنجازها بطريقة متقنة- تأثير قوى فى فرنسا. أما إذا شئنا أن نلتمس النزعة المادية الصريحة، فعلينا أن نتوجه إلى فلاسفة آخرين؛ لقد نوهنا من قبل إلى محاولة لامتريه فى كتابه "الإنسان آلة" Man a Machine توسيع التفسير الميكانيكى الديكارتى للبدن وما هو دون مستوى الحياة الإنسانية، ليشمل الإنسان ككل. ولقد أكد هولباخ على أن العقل ظاهرة مصاحبة epihenomenon للمخ، أما كابانيس (١٧٥٧-١٨٠٨) Cabanis فقد أجمل فكرته عن الإنسان فى عبارته التالية التى يتم الاستشهاد بها عادة: "الأعصاب: ذاك هو مجمل الإنسان" Les nerfs- voilá tout L'homme. ووفقًا لمقولته هذه، فإن المخ يفرز الفكر كما يفرز الكبد الصفراء. ولقد وصف جوته Goethe فيما بعد الانطباع السيئ الذى أحدثه فيه كتاب هولباخ فى "مذهب الطبيعة" Système de la nature فى أثناء سنوات التلمذة.

ومع ذلك، فإن التفسير المادى للإنسان لم يتضمن بالقطع رفضًا دائمًا للقيم والمبادئ الأخلاقية؛ فلقد أكد ديدرو على قيمة التضحية بالنفس، وطالب الإنسان بالخيرية

---

(٢٣) لقد أكد بايل على أن الدين لا يؤثر على الأخلاق.

(٢٤) هذا العمل- الذى حرره ديدرو ودلامبير d'Alembert - كان مصممًا لتوصيف التطور الذى تم إنجازه فى العلوم، وتأسيس رؤية علمانية بطريقة ضمنية على الأقل.

والشفقة والغيرية. كذلك جعل هولباخ الأخلاقية تكمن فى الخيرية، فى خدمة الصالح العام. وفى النظرية النفعية لدى هيلفتيوس نجد أن مفهوم "أكبر قدر ممكن من السعادة لأكبر قدر من الناس" كان له دور أساسي. وهذه المثالية الأخلاقية كانت بطبيعة الحال مستقلة عن المسلمات والفروض المسبقة اللاهوتية. فهي بخلاف ذلك كانت مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بفكرة الإصلاح الاجتماعي والقانوني؛ فعلى سبيل المثال يرى هيلفتيوس أن التوجيه العقلانى لبيئة الإنسان، وسن القوانين الجيدة، من شأنهما هداية الناس للبحث عن الصالح العام. وقد أكد هولباخ على الحاجة إلى إعادة تنظيم اجتماعي وسياسي؛ فمن خلال نظم التشريع الملائمة المدعومة بجزاءات معقولة، ونظم التعليم اللائقة، سيصبح الإنسان ميالاً حينما يقتفى مصلحته الخاصة إلى أن يسلك بطريقة فاضلة، أى بطريقة نافعة للمجتمع.

لقد لاحظنا من قبل أن الكتاب الممثلين لفلسفة التنوير الفرنسية كانوا معارضين للطغيان السياسي. ولا ينبغى أن يُفهم من هذا أنهم كانوا جميعًا "ديمقراطيين" عن عقيدة. حقًا إن مونتسكيو Montesquieu (١٦٨٩-١٧٥٥) قد انشغل بمشكلة الحرية، وقد أفضى تحليله لنظام الحكم الإنجليزى إلى الإصرار على ضرورة فصل السلطات كشرط للحرية، وهذا يعنى أن السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية ينبغى أن تبقى مستقلة، بمعنى أنها لا ينبغى أن تخضع لإرادة إنسان واحد، أو لإرادة هيئة واحدة من الناس، سواء كانت هيئة صغيرة من النبلاء أو من الشعب - فقد كان مونتسكيو معارضًا لأى شكل من أشكال النزعة الإطلاقية. ولكن ڤولتير- رغم أنه كان متأثرًا أيضًا بمعرفته بالفكر الإنجليزى نظريًا وعمليًا، وخاصة فكر لوك- قد تطلع إلى المستبد المستنير لإنجاز الإصلاحات الضرورية. وهو - مثل لوك - قد دافع عن مبدأ التسامح الدينى بتحفظات معينة، ولكنه لم يكن مهتمًا بشكل ملحوظ بتأسيس نظام ديمقراطى؛ فأحد المآخذ التى يأخذها على الكنيسة- على سبيل المثال- هو أنها كانت تمثل سلطة معوقة لسلطة الملك، وحالت بالفعل دون قيام حكومة قوية. وإن شئنا أن نجد مدافعًا بارزًا عن الديمقراطية بمعناها الحرفى، فعلينا أن نتوجه لروسو (١٧١٢-١٧٧٨) Rousseau. وبوجه عام يمكن القول إننا نجد لدى كتاب فلسفة التنوير الفرنسية إما إصرارًا على

نظام الحكم الدستورى Constitutionalism كما هو الحال لدى مونتسكيو، أو تطلعًا إلى حاكم مستنير كما هو الحال لدى فولتير. ولكن من الواضح فى كلتا الحالتين استلهام الحياة السياسية الإنجليزية والإعجاب بها، رغم أن ڤولتير كان شغوفًا بحرية المناقشة أكثر من شغفه بالحكومة النيابية.

لقد أكد لوك على مبدأ الحقوق الطبيعية، أى الحقوق الطبيعية للأفراد التى لا تكون مستمدة من الدولة، ولا يمكن أن يكون للدولة الحق فى أن تبطلها. وهذه النظرية التى كان لها روادها من الأسلاف فى فكر العصر الوسيط، والتى طبقت فى الإعلان الأمريكى للاستقلال، كان لها تأثيرها أيضًا فى أوربا؛ فڤولتير- على سبيل المثال- قد افترض أن هناك مبادئ أخلاقية وحقوقا طبيعية واضحة بذاتها. والواقع أننا يمكن أن نجد فى جانب كبير من الفلسفة الفرنسية فى القرن الثامن عشر ذلك النوع من المحاولة لربط التجريبية بعناصر مستمدة من "العقلانية"، كما نجدها لدى لوك نفسه. غير أنه مع النفعيين تأتى وجهة نظر أخرى إلى الصدارة؛ ففى كتابات هيلفتيوس- على سبيل المثال- نجد أن مبدأ تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، يحل كمعيار للقيمة محل الحقوق الطبيعية عند لوك. ولكن يبدو أن هيلفتيوس لم يفهم حق الفهم أن هذا الإحلال قد انطوى ضمنًا على رفض الحقوق الطبيعية؛ لأنه إذا كانت النفعية هى المعيار، فإن الحقوق ذاتها سيتم تبريرها فقط على أساس من نفعيتها. ومع ذلك، فإن هذا هو ما ارتآه هيوم فى إنجلترا؛ فالحقوق عنده تؤسس على الأعراف، أى على مبادئ عامة أظهرت التجربة أنها نافعة، وليس على مبادئ واضحة بذاتها أو على حقائق أبدية.

وفى المجال الاقتصادى كان يطالب بالحرية أولئك المسمون "بالفيزيوقراطيين" Physiocrats[٢٥] من أمثال كويزنى تارجو Quesny Turgot (١٧٥٧-١٧٨١)، فلو أن الحكومات

(٢٥) هم أنصار "قيام الحكومة على أساس من النظام الطبيعى" Physiocracy، فنادوا فى فرنسا فى القرن الثامن عشر بمذهب فى الاقتصاد السياسى يطالب بحرية الصناعة والتجارة، وبأن الأرض هى مصدر الثروة كلها. (المترجم).

قد امتنعت عن كل تدخل يمكن اجتنابه فى هذا المجال، ولو ترك الأفراد أحراراً فى اقتفاء مصالحهم، لأفضى ذلك حتماً إلى تعزيز الصالح العام. ويرجع سبب ذلك إلى أن هناك قوانين اقتصادية طبيعية تحدث رخاءً حينما لا يتدخل أحد فى عملها. وبذلك نكون إزاء تلك السياسة الاقتصادية المعروفة بمبدأ "دعه يعمل" laissez- faire[٢٦]، وهى سياسة تعكس إلى حد ما ليبرالية لوك، وإن كان من الواضح أنها مؤسسة على اعتقاد ساذج فى وجود انسجام فى عمل قوانين الطبيعة[٢٧]، وفى إمكان بلوغ أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس.

لقد وقفنا على النزعة المادية الكئيبة التى قدمها بعض الفلاسفة الفرنسيين فى القرن الثامن عشر. ولكن بوجه عام يمكن القول إن مفكرى تلك الفترة- بمن فيهم الماديين- قد أظهروا إيماناً قوياً بالتقدم، وبالاعتماد على التقدم المؤسس على تنوير عقلانى. ولقد تجلى هذا الإيمان فى صورته الكلاسيكية فى كتاب كوندرسيه Condorcet (١٧٤٣-١٧٨٩)[٢٨] "مسودة لوحة تاريخية لتقدم العقل البشرى" Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain الذى ظهر سنة ١٧٩٤. فالثقافة العلمية التى بدأت فى القرن السادس عشر قد قُدِّر لها أن تتطور تطوراً لا نهائياً.

وإيمان الفلاسفة الموسوعيين وغيرهم بأن التقدم يقوم على التنوير العقلانى وتطور الحضارة، وبأن التقدم من هذا النوع يكون مصحوباً حتماً بتقدم أخلاقى، هو إيمان قد لاقى تحدياً عنيفاً من جانب روسو؛ فروسو الذى ارتبط لفترة بديدرو وجماعته،

---

(٢٦) الصيغة الكاملة لهذا المبدأ هى "دعه يعمل.. دعه يمر"، laissez- Faire.. Laissez- passer.

(٢٧) من الواضح أن مصطلح "القانون الطبيعى" - كما هو مستخدم فى هذا السياق - يجب أن يتميز بشكل قاطع عن المعنى الذى يستخدم به حينما يرد فى سياق مذهب أخلاقى "عقلانى".

(٢٨) الماركيز مارى چان انطوان دى كوندرسيه: عالم رياضيات وفيلسوف وسياسى فرنسى، ومؤرخ للعلوم ومصلح اجتماعى. كان صديقاً لڤولتير وتارجو، وكان يرى الإصلاح التربوى أساساً للإصلاح السياسى وهو يعد من الفلاسفة الموسوعيين. (المترجم).

سرعان ما اختلف عنهم فيما بعد، وأكد على فضائل الإنسان الطبيعى غير المتمدين، وعلى فساد الإنسان من خلال المؤسسات الاجتماعية التاريخية ومن خلال المدنية فى تطورها الفعلى، كما أكد على أهمية العاطفة والقلب فى الحياة الإنسانية. ولكنه قد اشتهر إلى حد كبير من خلال عمله السياسى العظيم "العقد الاجتماعى" The Social Contract. ويكفى الآن القول إنه رغم أنه قد اتخذ هنا نقطة انطلاقه من نزعة فردية، بمعنى أن الدولة تكون مبررة على أساس العقد بين الأفراد، فإن مجمل اتجاه عمله هو التأكيد على مفهوم المجتمع فى مواجهة مفهوم الفرد. ومن بين كل كتابات فلسفة التنوير الفرنسية، برهن كتاب روسو على أنه الأكثر تأثيراً، وأحد أسباب تأثيره على المفكرين التالين يكمن فى أن المؤلف قد مال إلى تجاوز النزعة الفردية الليبرالية التى كانت إحدى السمات المميزة لعصره.

لقد رأينا أن فلسفة عصر التنوير فى فرنسا قد مالت إلى صورة أكثر تطرفًا من فكر القرن الثامن عشر فى إنجلترا؛ فمذهب التأليه الطبيعى قد مال إلى إفساح المجال لمذهب الإلحاد، ومالت النزعة التجريبية إلى أن تصبح نزعة مادية صرّيحة. ومع ذلك، فإننا عندما نتحول إلى فلسفة عصر التنوير Aufklärung فى ألمانيا، فإننا نجد جوًا آخر مختلفًا.

لقد كان ليبنتز أول فيلسوف ألمانى كبير، وقد اعتمد الطور الأول من فلسفة عصر التنوير فى ألمانيا على تمديد فلسفته؛ فلقد أُعيد تشكيل مذهبه- ولم يكن ذلك دون إجراء بعض التغيرات فى المحتوى، ناهيك عن التغيرات فى روح المذهب- من خلال كريستيان ڤولف Christian wolff (١٦٧٩-١٧٥٤). وبخلاف معظم الفلاسفة المشهورين فى الفترة السابقة على كانط، كان ڤولف أستاذًا جامعيًا، وقد لاقت الكتب الدراسية التى نشرها نجاحًا هائلاً. وكان من بين أتباعه بيلفينجر Bilfinger (١٦٩٣-١٧٥٠) وكنوتسن Knutzen (١٧١٣-١٧٥١)، اللذان حضر محاضراتهما فى كينجسبرج Köngisberg كل من كانط و باومجارتن Baumgarten (١٧١٤-١٧٦٢).

والطور الثانى من فلسفة التنوير الألمانية يُظهر تأثير فلسفة التنوير فى فرنسا وإنجلترا. وإذا قيل إن هذا الطور يمثله فردريك الأكبر Frederick the Great، فإن هذا القول لا يعنى بطبيعة الحال أن الملك نفسه كان فيلسوفًا، وإنما هو كان معجبًا بمفكرى فلسفة التنوير الفرنسية، ودعا كلاً من هيلفتيوس وڤولتير إلى زيارة بوتسدام Potsdam؛ فقد كان يرى نفسه تجسيدًا لصورة الملك المستنير، وسعى إلى نشر التعليم والعلم فى مقاطعته. ولذلك كانت له أهمية إلى حد ما فى المجال الفلسفى باعتباره أحد السبل التى من خلالها تطرقت فلسفة التنوير إلى ألمانيا.

ولقد وجد مذهب التأليه نصيرًا له فى ألمانيا، وهو صمويل رايماروس (١٧٦٨-١٦٩٤) Samuel Reimarus، أما موسى ميندلوسون Moses Mendelssohn (١٧٢٩-١٧٨٦) الذى يعد أحد "الفلاسفة الشعبيين" (الذين سموا بهذا الاسم لأنهم قد استبعدوا المسائل الدقيقة من الفلسفة، وحاولوا اختزالها إلى القدر الذى يلائم قدرة أصحاب العقول العادية)، فقد كان متأثرًا أيضًا بفلسفة عصر التنوير. ولكن جوتهولد إفرايم لسنج Gotthold Ephraim Lessing (١٧٢٩-١٧٨١) كان أكثر أهمية إلى حد كبير، فهو الممثل الأدبى لفلسفة التنوير الألمانية، وهو المعروف بقوله: لو أن الله قد قدم لى الحقيقة بيد والبحث عن الحقيقة بيده الأخرى، لاخترت هذه الأخرى. وهو لم يظن فى واقع الأمر أن الحقيقة المطلقة يمكن بلوغها من خلال الميتافيزيقا أو اللاهوت، أو أن هناك وجودًا بالفعل لشىء من هذا القبيل؛ فالعقل وحده يجب أن يقرر مضمون الدين، ولكن هذا الأخير لا يمكن التعبير عنه على نحو نهائى؛ فالأمر يبدو كما لو كان هناك تعليم متواصل للجنس البشرى بواسطة الله، لا يمكن أن نضع حدًا له عند أية لحظة معلومة فى هيئة قضايا لا تقبل الشك. أما الأخلاق، فإنها تكون بذاتها مستقلة عن الميتافيزيقا واللاهوت، ويبدو الجنس البشرى كما لو كان يبلغ رشده عندما يصل إلى فهم هذه الحقيقة، وعندما يؤدى واجبه دون اعتبار إلى جزاء فى حياته أو فى الآخرة. ومن خلال هذه الفكرة فى التقدم نحو فهم استقلالية علم الأخلاق، وأيضًا من خلال اتجاهه العقلانى نحو العقيدة المسيحية وتفسير الكتاب المقدس، فإن لسنج يقدم بذلك دليلاً كافيًا على تأثير الفكر الفرنسى والإنجليزى السائدين فى القرن الثامن عشر.

وفى الطور الثالث لفلسفة القرن الثامن عشر فى ألمانيا[٢٩] يتجلى اتجاه مختلف. والحقيقة أنه سيكون أمراً مضللاً إلى حد ما أن نضع ذلك الطور تحت مسمى فلسفة عصر التنوير، وإن أولئك الكتاب الذين يفعلون ذلك قد اعتادوا أن يتحدثوا عن رجال من أمثال هامان Hamann وهـردر Herder وياكوبى Jacobi باعتبارهم "متجاوزين" لروح فلسفة عصر التنوير. ولكن من الملائم أن نذكرهم هنا.

لقد كره يوهان جيورج هامان Johann Georg Hamann (١٧٣٠-١٧٨٨) النزعة العقلانية لفلسفة عصر التنوير، وما اعتبره قسمة ثنائية غير مشروعة بين العقل والحساسية. فالواقع أن اللغة ذاتها تظهر لنا ما هنالك من تعسف فى هذا الفصل بينهما؛ لأننا نرى فى الكلمة نفسها وحدة العقل والحس. ونحن نجد لدى هامان أن النظرة التحليلية والعقلانية تفسح السبيل أمام اتجاه تأليفى وصوفى تقريباً؛ فهو قد أحيا فكرة برونو Bruno عن توافق الأضداد coincidentia oppositorum أو تأليف الأضداد synthesis of opposites[٣٠]، وكان هدفه أن يرى فى الطبيعة والتاريخ التجلى الذاتى لله.

وهناك رد فعل مشابه يظهر فى فكر فريدريش هاينريش ياكوبى Friedrich Heineich Jacobi (١٧٤٣-١٨١٩)؛ فالعقل وحده- الذى يعد بمفرده "وثنياً"- يفضى بنا إما إلى فلسفة مادية وحتمية وإلحادية، أو إلى النزعة الشكية لدى هيوم، والله يُدرَك بالإيمان أكثر مما يُدرك بالعقل، ويُدرَك بالقلب أو "بالشعور" الحدسى أكثر مما يُدرَك بالعمليات التحليلية والمنطقية الباردة للعقل. والواقع أن ياكوبى يعد واحداً من الرواد الممثلين لفكرة العاطفة أو الشعور الدينى.

---

(٢٩) إننى أستبعد هنا - بطبيعة الحال - فلسفة كانط التى سوف أتناولها باختصار فى القسم الثامن من هذا الفصل التمهيدى.

(٣٠) لقد اقتبس برونو هذه الفكرة من نيقولا الكوزى. انظر المجلد الثالث، الفصلين الخامس عشر والسادس عشر، القسم السادس.

أما يوهان جوتفريد هردر Johann Gottfried Herder (١٧٤٤-١٨٠٣) - الذى سيأتى ذكره مرة أخرى فى القسم الخاص بنشأة فلسفة التاريخ- فقد شارك هامان كراهيته للفصل بين العقل والحساسية، واهتمامه بفلسفة اللغة. حقا إن هردر يعد مرتبطًا بالمفكرين المميزين لفلسفة التنوير الفرنسية من خلال إيمانه بالتقدم، ولكنه تصور التقدم على نحو مختلف، فهو بدلاً من أن يكون مهتمًا فحسب بتقدم الإنسان نحو تطور من نمط واحد- وهو نمط المفكر الحر الذى يصبح كما لو كان منفصلاً باطراد عن المتعالى وعن الطبيعة- فإنه قد حاول أن ينظر إلى التاريخ ككل، فكل أمة لها تاريخها ومسار تطورها الخاص الذى يكون متصورًا سلفًا على أساس ما حُبيت به من مواهب طبيعية، وعلى أساس علاقاتها ببيئتها الطبيعية. وفى الوقت ذاته، فإن مسارات التطور المختلفة تشكل نموذجًا واحدًا، وانسجامًا واحدًا هائلاً، ومجمل عملية التطور هى تجل أو تحقق للعناية الإلهية.

ولقد كان لهؤلاء المفكرين بطبيعة الحال صلات ما بفلسفة عصر التنوير، ويمكننا أن نجد فى فكرة التاريخ لدى هردر تطبيقًا لبعض أفكار ليبنتز، وتأثيرًا لمونتسكيو أيضا. ولكن روح رجل مثل هردر تعد فى الوقت ذاته مختلفة بشكل ملحوظ عن روح رجل مثل ڤولتير فى فرنسا أو رايماروس فى ألمانيا. والواقع أن هؤلاء المفكرين، فى رد فعلهم على النزعة العقلانية الضيقة للقرن الثامن عشر، يمكن اعتبارهم ممثلين لفترة انتقالية تقع بين فلسفة عصر التنوير والمثالية التأملية فى القرن التاسع عشر.

٦- فى المجلد الثالث من هذه الموسوعة فى "تاريخ الفلسفة"[٣١] قدمنا توصيفًا للنظريات السياسية لرجال من أمثال مكافيللى Machiavelli وهوكر Hooker وبودين Bodin وجرتيوس Grotius. وأول الفلسفات السياسية البارزة فى الفترة التى تمت تغطيتها فى ذلك المجلد هى فلسفة توماس هوبز. والعمل الرئيسى لهوبز فى فلسفة السياسة، وهو "الليڤياثان" [أو التنين Leviathan]- الذى نشر سنة ١٦٥١- يبدو حينما

---

(٣١) الفصل العشرون.

يُنظر إليه بطريقة سطحية على أنه دفاع بإصرار عن الملكية المطلقة absolute monarchy. ومن الصحيح تمامًا القول إن هوبز- الذى كان لديه رعب من الفوضى السياسية anarchy ومن الحرب الأهلية- قد أكد على تمركز السلطة وسيادة الدولة التى لا تقبل الانقسام. ولكن نظريته لم تكن لها علاقة أساسًا بفكرة حق الملوك الإلهى أو بمبدأ حق السلطة بالوراثة Legitimacy، وهى نظرية يمكن استخدامها لتأييد أية حكومة قوية قائمة بالفعل، سواء كانت ملكية أم كانت غير ذلك. وهذا هو ما ارتآه فى ذلك الوقت أولئك الذين ظنوا- وإن أخطئوا الظن- أن هوبز قد كتب مؤلفه "الليفياثان" لتملق كرومويل Cromwell.

يبدأ هوبز مؤلفه بتأكيد صارم على النزعة الفردية؛ ففى الحالة المسماة "بحالة الطبيعة" state nature - وهى الحالة التى تسبق منطقيًا، على الأقل، تشكيل المجتمع السياسى- يكافح كل فرد من أجل الحفاظ على ذاته واكتساب القوة لأجل تحقيق هذه الغاية على أفضل نحو، وليس هناك قانون فى الوجود يمكن على أساسه الإدعاء بأن أفعاله ظالمة، وتلك هى حالة حرب الجميع ضد الجميع a state of ware of every man against every man، وهى حالة النزعة الفردية الذرية. وسواء وجدت أم لم توجد هذه الحالة كواقعة تاريخية، فإن المسألة الجوهرية هنا هى أننا إذا ما صرفنا النظر عن المجتمع السياسى وكل ما يستتبع مؤسساته، فإننا نصبح إزاء كثرة من الموجودات البشرية التى يسعى كل منها نحو لذته الخاصة وحفظ ذاته.

وعندئذ فإن العقل يجعل الناس على وعى بأن حفظ الذات يمكن أن يصبح مكفولاً على أفضل نحو إذا ما اتحدوا، وأحلوا التعاون المنظم محل فوضوية حالة الطبيعة التى لا يمكن فيها لأى إنسان أن يأمن على نفسه من أقرانه، وإنما يحيا فيها على الخوف المستمر. ولذلك، فإن هوبز يصور الناس وكأنهم يعقدون ميثاقًا اجتماعيًا يوافق بمقتضاه كل فرد على أن يتنازل عن حقه فى حكم نفسه لحاكم مطلق، شريطة أن يفعل الشيء نفسه كل عضو آخر فى المجتمع المأمول. ومن الواضح أن هذا العقد الاجتماعى بمثابة رواية متخيلة أو تبرير فلسفى وعقلانى للمجتمع. ولكن بيت القصيد أن تأسيس المجتمع السياسى وتنصيب الحاكم المطلق يحدثان معًا فى فعل واحد، ويترتب على هذا

أنه إذا ما فقد الحاكم المطلق سلطته، فإن المجتمع ينحل. وهذا هو بالضبط ما حدث- فيما يعتقد هوبز- فى أثناء الحرب الأهلية؛ فالحاكم المطلق هو الرابطة القوية الموحدة للمجتمع. ومن ثم، فإذا كانت المصلحة الذاتية الواعية هى التى تُملى صياغة المجتمع السياسى، فإنها أيضًا تملى تركيز السلطة فى يد حاكم مطلق. فأى فقد للسلطة السيادية كان يمثل أمرًا بغيضًا بالنسبة لهوبز، من حيث إنه يؤدى إلى التحلل الاجتماعى، فهو لم يكن منشغلاً بنظام الحكم الملكى المطلق فى حد ذاته، وإنما كان منشغلاً بتماسك المجتمع. ذلك أن المرء إذا ما افترض تفسيرًا للإنسان يقوم على الأنانية والنزعة الفردية، فإنه سيترتب على ذلك أن يكون تركيز السلطة فى يد حاكم مطلق أمرًا مطلوبًا للتغلب على قوة الطرد المركزية التى تمارس فعلها دائمًا.

وربما كانت أكثر السمات أهمية فى نظرية هوبز السياسية هى نزعتها الطبيعية. والحقيقة أنه يتحدث بالفعل عن قوانين الطبيعة أو القانون الطبيعى، ولكنه لم يكن فى حسبانه مفهوم القانون الطبيعى الأخلاقى المؤسس من خلال ميتافيزيقا العصر الوسيط، فهو يعنى بقوانين الطبيعة قوانين حفظ الذات والقوة، فالتمايزات الأخلاقية تحدث مع تشكيل الدولة، مع تأسيس الحقوق ومؤسسة القانون الوضعى. حقا إن هوبز يُظهر على أية حال ولاءً ظاهريًا لفكرة القانون الإلهى، ولكن نزعته المتطرفة فى تأكيد سلطة الدولة على الشؤون الكنسية، تُظهر بكل إصرار أن إرادة الحاكم المطلق- المعبر عنها فى القانون- هى معيار الأخلاقية. وفى نفس الوقت، فإن هوبز ليس منشغلاً بتقديم مذهب شمولى، ما دامت الشمولية تعنى أن كل شكل من أشكال الحياة- بما فى ذلك الحياة الاقتصادية - ينبغى أن يكون موجهًا ومحكومًا بالفعل من خلال الدولة. فرؤيته بخلاف ذلك هى أن مؤسسة الدولة وتركيز السلطة العليا على نحو لا يقبل الانقسام، هو ما يتيح للناس أن يسعوا إلى تحقيق غاياتهم العديدة فى أمان وبطريقة منظمة تمامًا. ورغم أنه يتحدث عن الجمهورية الديمقراطية باعتبارها الإله الفانى الذى نجله مثلما نجل الإله الخالد، فمن الواضح أن الدولة بالنسبة له هى من خلق مصلحة ذاتية مستنيرة. وإذا فقد الحاكم سلطته على الحكم ولم يعد قادرًا على حماية رعاياه، فعندئذ تكون نهاية حقه الشرعى فى الحكم.

ولوك أيضًا يبدأ من موقف يتسم بنزعة فردية، ويجعل المجتمع مستندًا إلى ميثاق أو اتفاق، ولكن نزعته الفردية مختلفة عن النزعة الفردية لدى هوبز؛ فحالة الطبيعة عنده ليست حالة حرب بين كل فرد وأقرانه، ففي حالة الطبيعة توجد حقوق وواجبات طبيعية تكون سابقة على نشأة الدولة، والحق الرئيسي من بين هذه الحقوق هو حق الملكية الخاصة، فالناس يشكلون المجتمع السياسي من أجل التمتع بهذه الحقوق وتنظيمها على نحو أكثر أمانًا، أما بالنسبة للحكومة، فإنها تتأسس من خلال المجتمع بوصفها أداة لحفظ الأمان، والدفاع عن المجتمع، وحماية الحقوق والحريات؛ ولكن وظيفتها ينبغي أن تكون محصورة في حدود هذا الحفظ للحقوق والحريات. وأحد الكوابح الفعالة للحكم الاستبدادي مطلق العنان هو تقسيم السلطات، بحيث لا تخول السلطتان التشريعية والتنفيذية ليد شخص واحد.

فالدولة إذن بالنسبة للوك- مثلما هي بالنسبة لهوبز- تكون من خلق المصلحة الذاتية المستنيرة، رغم أن الأول يعد أقرب إلى فلاسفة العصر الوسيط من حيث إنه يقر بأن الإنسان يكون ميالاً بطبيعته إلى الحياة الاجتماعية، بل يكون مدفوعًا إليها. ومع ذلك، فإن الروح العامة لنظرية لوك مختلفة عن الروح العامة لنظرية هوبز؛ فوراء نظرية هذا الأخير يمكن أن نلمس روح الخوف من الحرب الأهلية والفوضى، بينما وراء نظرية الأول يمكن أن نلمس انشغالاً بالحفاظ على الحرية وإذكائها. وتأكيد لوك على ضرورة الفصل بين السلطتين التشريعية والتنفيذية يعكس إلى حد ما الصراع بين البرلمان والملك. وغالبًا ما يُقال إن التأكيد على حق الملكية يعكس نظرة حزب الإصلاح المؤلف من ملاك الأراضي Whig landowners[٣٢]، وهي الطبقة التي ينتمي إليها قوم لوك. وهناك شيء من الحقيقة في هذا التفسير، وإن كان لا ينبغي المغالاة فيه؛ فمن المؤكد أن لوك لم يتصور احتكار السلطة في أيدي ملاك الأراضي. ووفقًا لتصريح لوك نفسه، فإنه قد كتب ما كتبه هنا كي يبرر- أو تمنى لرسالته السياسية أن تبرر- ثورة ١٦٨٨.

---

(٣٢) هم أعضاء حزب سياسي بريطاني تشكل بعد ثورة ١٦٨٨، وعُرف فيما بعد بحزب الأحرار، وكانوا يهدفون إلى مساندة سلطة العرش في مقابل سلطة البرلمان. (المترجم).

ولقد كان لرؤيته الليبرالية، بجانب دفاعه عن الحقوق الطبيعية، ودفاعه- بتحفظات- عن مبدأ التسامح الدينى، أعظم تأثير على القرن الثامن عشر، وبوجه خاص فى أمريكا.

لقد أسس كل من هوبز ولوك الدولة على ميثاق أو اتفاق أو عقد، إلا أن هيوم قد أشار إلى غياب السند التاريخى لهذه النظرية، وقد لاحظ أيضًا أنه إذا كانت الحكومة مبررة برضاء المحكومين- كما اعتقد لوك- فإن تبرير ثورة ١٦٨٨ وأحقية وليم أورانج William Orange(٣٣) فى حكم إنجلترا سيكون أمرًا بالغ الصعوبة؛ لأن الأغلبية من الناس ببساطة لم يُسألوا عن رأيهم فى هذا الشأن. والواقع أنه سيكون من الصعب تمامًا تبرير أية حكومة قائمة بالفعل؛ فالإلزام السياسى لا يمكن أن يُستمد من اتفاق معلن، لأننا نسلم بهذا الإلزام حتى حينما لا يكون هناك أى دليل على الإطلاق على أى ميثاق أو اتفاق. فهذا الإلزام يكون بخلاف ذلك مؤسسًا على إحساس بالمصلحة الذاتية، فمن خلال التجربة يستشعر الناس ما يمثل صالحهم، ويسلكون سبيلهم على أنحاء معينة دون أن يعقدوا أى اتفاق على فعل ذلك. فالمجتمع السياسى والإذعان المدنى أمر يمكن تبريره على أسس نفعية خالصة، دون حاجة للرجوع إما لتصورات فلسفية خيالية من قبيل الميثاق الاجتماعى أو لحقائق أبدية واضحة بذاتها. فإذا أردنا أن نجد تبريرًا للمجتمع السياسى والالتزام السياسى، فإننا يمكن أن نجده فى نفعهما الذى يُدرك من خلال شعور أو إحساس بالمصلحة.

وعندما ننتقل إلى روسو، فإننا نجد مرة أخرى فكرة العقد الاجتماعى؛ فالمجتمع السياسى يقوم أساسًا على اتفاق اجتماعى بمقتضاه يتفق الناس على التخلى عن الحرية التى يعيشونها فى حالة الطبيعة لأجل صالحهم الخاص، ولكى ينالوا الحرية التى تحيا وفقًا للقانون. ففى حالة الطبيعة يكون لكل فرد استقلال تام، وسلطان على نفسه.

(٣٣) وليم أورانج - الذى عُرف فيما بعد باسم وليام الثالث - كان يقيم فى روتردام التى انتقل إليها لوك بعد هروبه إلى هولندا. وقد ناصر لوك وليم أورانج الذى أبحر إلى إنجلترا مع زوجته، واعتلى العرش بعد ظهور بوادر الثورة على الملك جيمس الثانى، وهذا ما دفع لوك إلى العودة للوطن. (المترجم).

وعندما يجتمع الأفراد مع بعضهم ليشكلوا مجتمعًا، فإن السلطة التى كانت ممنوحة لهم كأفراد مستقلين تنتمى إليهم متحدين، وهذه السلطة تكون غير قابلة للتحويل. فالسلطة التنفيذية التى يعينها الشعب هى مجرد الخادم أو الأداة العملية للشعب.

ومذهب السلطة السيادية الشعبية يمثل الجانب الديمقراطى من نظرية روسو السياسية. وهو نفسه قد جاء من جنيف، وأعجب بالحياة السياسية القوية المستقلة للنظام الكونفدرالى السويسرى مقارنة بالنظام المعقد المصطنع للمدينة الفرنسية، وبالمؤسسة الملكية والأساليب القمعية للنظام الفرنسى البائد. والواقع أن أفكار روسو عن الحكومة الشعبية الفعالة ستكون غير قابلة للتطبيق العملى على أى شيء سوى دولة المدينة Greek city- state أو مقاطعة سويسرية صغيرة. ومع ذلك فإن أفكاره الديمقراطية كان لها تأثيرها فى الحركة التى عبرت عن نفسها فى الثورة الفرنسية.

ولكن رغم أن مذهب روسو فى العقد الاجتماعى يندرج فى إطار النمط العام للنظرية السياسية لفلسفة عصر التنوير، فإنه قد أضاف سمة جديدة للفلسفة السياسية كانت على قدر كبير من الأهمية. فهو- مثل هوبز ولوك من السابقين عليه- قد تصور الأفراد وكأنهم يعقدون اتفاقًا بعضهم مع بعض لأجل تشكيل مجتمع. ولكن بمجرد أن يحدث العقد الاجتماعى، فإنه يتحقق جسم جديد أو كيان عضوى له حياة عامة وإرادة مشتركة. وهذه الإرادة العامة المشتركة أو العامة تنزع دائمًا إلى حفظ ورفاهية الجميع، وهى قاعدة أو معيار القانون والعدالة والظلم. وهذه الإرادة العامة المعصومة لا تماثل "إرادة الجميع" the will of all. فإذا التقى المواطنون وقاموا بالتصويت، فإن إرادتهم الفردية تكون معبرًا عنها فى أصواتهم، وإذا كانت الأصوات متفقة بالإجماع، فإنه يكون لدينا إرادة الجميع. ولكن الأفراد قد يكون لديهم تصور خاطئ عما يمثل الصالح العام، فى حين أن الإرادة العامة لا تخطئ أبدًا. وبعبارة أخرى يمكن القول إن الجماعة تريد دائمًا ما يكون فى صالحها، ولكنها قد تكون مخدوعة فى فكرتها عما يكون بالفعل فى صالحها.

وهكذا، فإن الإرادة العامة - عندما يُنظر إليها في ذاتها- تصبح شيئًا ما غير معلن عن نفسه، فهي تحتاج تفسيراً، أي تعبيراً يفصح عن نفسه. وقد يكون هناك قدر ضئيل من الشك في أن روسو نفسه قد اعتقد أن هذه الإرادة العامة تعبر عن نفسها في الإرادة المعلنة للأغلبية. أما إذا كان ما يجول بخاطر المرء هنا هو المقاطعة السويسرية الصغيرة، التي يكون ممكنًا لكل المواطنين فيها أن يقوموا بالتصويت على الأمور الهامة إما بوصفهم أفراداً أو بوصفهم أعضاء جمعيات؛ فإنه يكون من الطبيعي في هذه الحالة أن نفكر على ذلك النحو. ولكن في حالة الدولة الكبيرة، فإن مثل هذا الرجوع المباشر للشعب يكون غير قابل للتطبيق عمليًا، اللهم إلا في مناسبات نادرة من خلال الاستفتاء. وفي مثل هذه الحالة، فإن الميل سيكون متجهًا نحو قلة من الرجال أو نحو رجل واحد، بحيث يمكن الزعم بأنه في إرادتهم أو إرادته تتجسد الإرادة العامة الماثلة في الشعب. ولذلك، فإننا نجد روبسبير Robespiere يقول عن جماعة اليعاقبة Jacobins[٣٤]: "إن إرادتنا هي الإرادة العامة"، في حين أن نابليون قد اعتبر نفسه أحيانًا لسان حال الثورة وتجسيداً لها.

وهكذا فإننا نكون إزاء ذلك الوضع الغريب لروسو: فهو ديمقراطي متحمس يبدأ بالفردية وبحرية الفرد في حالة الطبيعة، وينتهي بنظرية عن الدولة العضوية التي تكون فيها الإرادة العامة شبه الصوفية متجسدة إما في إرادة الأغلبية أو في إرادة واحد أو أكثر من القادة. وعندئذ فإننا إما أن نكون إزاء الحكم المطلق للأغلبية أو إزاء الحكم المطلق للقائد أو مجموعة القادة. ولا ينبغي أن نستفيد من هذا أن روسو كان على وعي تام باتجاهات نظريته الخاصة؛ فالحقيقة أنه قد أنشأ فكرة عن الحرية منطوية على مفارقة؛ فأن يكون المرء حراً هو أمر يعني أن يسلك المرء وفقًا لإرادته الخاصة ووفقًا للقانون الذي يُعد المؤلِّف نفسه أحد المعبرين عنه. ولكن الفرد الذي تكون إرادته الخاصة على خلاف مع الإرادة العامة لا يريد بالفعل ما يريده "حقا". ولذلك فإنه

(٣٤) جماعة شكلت حزبًا سياسيًا متطرفًا كان له نشاط إرهابي أثناء الثورة الفرنسية. (المترجم).

فى اضطراره للخضوع لتعبير الإرادة العامة التى تمثل إرادته "الحقيقية" الخاصة، يكون بذلك مرغمًا على أن يكون حرًا. وهكذا فإن حرية الإنسان فى المجتمع المدنى يصبح لها معنى مختلف تمامًا عما تعنيه الحرية فى حالة الطبيعة. وعلى الرغم من أن نظرية روسو السياسية لها صلة قرابة بنظرية لوك السياسية- ما دمنا كنا ننظر إلى فكرة العقد الاجتماعى مجردة- فإنها فى الوقت ذاته تستشرف فلسفة هيجل الذى اعتبر المواطن المطيع حرًا بحق، من حيث إنه يطيع قانونًا هو بمثابة تعبير عن الكلى، عن الطبيعة الجوهرية للروح الإنسانية. وهى تستشرف أيضًا تطورات سياسية لاحقة على ذلك بكثير، كانت ستبدو بغيضة بالنسبة لروسو- مثلما هى بغيضة حقًا بالنسبة لهيجل- وإن كان بمقدورها أن تجد فى نظرية روسو تبريرًا نظريًا لها.

٧- ليس من النادر القول بأن فترة فلسفة التنوير كانت تفتقر إلى النظرة التاريخية. فما الذى يعنيه هذا القول؟ من الواضح أن هذا القول لا يعنى أن التأريخ historiography لم يكن يمارس فى القرن الثامن عشر. فلو كان هذا هو معنى ذلك القول، فإنه سيكون كاذبًا على الأقل. ولكى ندرك هذا، فما علينا سوى أن ننظر فى كتاب هيوم عن "تاريخ إنجلترا" History of England، وكتاب إدوارد جيبون Edward Gibbon (١٧٣٧-١٧٩٤) عن "اضمحلال الإمبراطورية الرومانية وسقوطها The Decline and Fall of the Roman Empire، والكتابات التاريخية لڤولتير ومنتسكيو. ولا ينبغى أن يؤخذ هذا القول على أنه يعنى أن القرن الثامن عشر لم يكن يتسم بأى تطور فى كتابة التاريخ، فعلى سبيل المثال كانت هناك استجابة مغايرة مطلوبة فى مواجهة الاستغراق فى تاريخ الأمور العسكرية، والأمور المتعلقة بالسلالات الحاكمة والشؤون السياسية. ولذلك كان هناك فى مقابل ذلك تركيز على دراسة العوامل الثقافية والعقلانية، وتوجيه الانتباه إلى حياة الشعب وعادات الناس وتقاليدهم. وقد كان هذا واضحًا - على سبيل المثال- فى كتاب ڤولتير الذى يحمل عنوان: "مقال فى عادات وروح الأمم" Essai sur les moeurs. وقد أكد مونتسكيو أيضًا على تأثير الأحوال المادية، مثل المناخ، على تطور شعب أو أمة، وعلى تقاليدها وقوانينها.

وفى الوقت ذاته، فإن التأريخ فى القرن الثامن عشر قد عانى من عيوب خطيرة؛ ففى المقام الأول، نجد أن المؤرخين بوجه عام لم يفحصوا نقديًا مصادرهم التاريخية بما فيه الكفاية، ولم يكونوا ميالين لإجراء مهمة البحث التاريخى وبذل الجهد فى تقييم الأدلة والوثائق التى تكون مطلوبة لأجل الكتابة الموضوعية. حقا إنه من العسير أن نتوقع من رجل واسع الخبرة بالعالم ومشتغل بفروع عديدة من الفلسفة والآداب- أن يكرس نفسه لبحث من هذا النوع، ولكن الغياب النسبى لهذا النوع الأخير من البحث كان مع ذلك يمثل عيبًا.

وفى المقام الثانى، فإن مؤرخى القرن الثامن عشر كانوا ميالين إلى حد كبير إلى استخدام التاريخ كوسيلة للبرهنة على قضية ما، وكمصدر للدروس الأخلاقية المستفادة؛ فجيبون كان مهتمًا بإظهار أن انتصار المسيحية كان انتصارًا للبربرية والتعصب الأعمى على المدنية المستنيرة. فى حين أن كتابًا آخرين من أمثال ڤولتير قد ركزوا بنوع من القناعة الذاتية على انتصار العقلانية على ما اعتبروه تقاليد بالية ونزعة ظلامية. وهم لم يفترضوا فحسب نظرية فى التقدم، بل افترضوا أيضًا الفكرة القائلة بأن التقدم يقوم على تقدم العقلانية والتفكير الحر والعلم. ولقد رأى بولينجبروك Bolingbroke - فى كتابه "رسائل فى دراسة التاريخ والانتفاع به" Letters on the Study and Use of history (١٧٥٢) - أن التاريخ هو فلسفة تعلمنا من خلال الأمثلة كيف ينبغى أن نتدبر أمرنا فى مواقف الحياة العامة والخاصة. وعندما أكد مؤرخو القرن الثامن عشر على الدروس الأخلاقية للتاريخ، فإنهم كانوا بطبيعة الحال يفكرون فى الحياة الأخلاقية المتحررة من الفروض المسبقة والارتباطات اللاهوتية؛ فهم جميعًا كانوا معارضين للتفسير اللاهوتى للتاريخ الذى قدمه بوسويه Bossuet (١٦٢٧-١٧٠٤) فى كتابه "مقال فى التاريخ الكلى" Discours Sur l'histire universelle. ولكن يبدو بالفعل أن ما حدث بالنسبة لهم هو أنهم فى تفسيرهم للتاريخ بآليات فلسفة عصر التنوير، عصر العقل، كانوا يظهرون انحيازًا مناظرًا وإن كان مختلفا. وسيكون خطأ كبيرًا أن نتصور أن كتاب عصر التنوير كانوا- بسبب كونهم مفكرين أحرارًا وعقلانيين - بمنأى عن الانحياز والميل لإخضاع التاريخ للفروض الأخلاقية والمتصورة سلفًا.

فدعوة رانكه Ranke إلى الموضوعية فى النصف الأول من القرن التاسع عشر تنطبق على المؤرخ العقلانى بقدر ما تنطبق على المؤرخ ذى العقلية اللاهوتية. وإذا ما وصفنا بوسويه بالانحياز، فإننا لا يمكن أن ندعى أن جيبون مستثنى من ذلك؛ فالواقع أن مؤرخى القرن الثامن عشر لم يكونوا مهتمين بفهم عقلية رجالات العصور الماضية ورؤيتهم، بقدر اهتمامهم بتوظيف ما عرفوه- أو ظنوا أنهم عرفوه- عن العصور السابقة لأجل إثبات قضية ما أو استخلاص دروس أو نتائج أخلاقية معارضة للدين أو- على الأقل- للدين الفائق للطبيعة. وبوجه خاص، يمكن القول إن روح فلسفة عصر التنوير كانت مضادة بشكل حاد لروح فلسفة العصور الوسطى، لدرجة أن فلاسفة عصر التنوير لم يخفقوا فحسب فى فهم عقلية العصور الوسطى، بل إنهم أيضًا لم يبذلوا جهدًا حقيقيًا لأجل هذا الفهم؛ فهم قد استخدموا العصر الوسيط كمجرد ذريعة تُظهر محاسن عصر العقل. وهذا الاتجاه هو أحد الأسباب التى من أجلها يُقال إن فلسفة عصر التنوير تنقصها الروح التاريخية. وكما رأينا، فإن هذا الاتهام لا يعنى- أو على الأقل لا ينبغى أن يُتخذ ليعنى- أنه لم تكن هناك تطورات شائقة فى عملية التأريخ. فهذا الاتهام يشير- بخلاف ذلك- إلى نقص فى الاستبصار التخيلى، وإلى ميل لتفسير تاريخ عصر مضى وفقًا لمعايير عصر العقل. فجيبون- على سبيل المثال- هو نقيض بوسويه، إذا كان مضمون بحثه هو موضع اهتمامنا، ولكن بحثه العلمانى والعقلانى لا يزيد شيئًا عن مخطط بحث لاهوتى قد تصوره سلفًا أحد القساوسة.

وإذا أقر المرء - وهو ما ينبغى أن يقره- أن التأريخ هو شيء ما أكثر من مجرد السرد التتابعى للأحداث، وأنه ينطوى على انتقاء وتفسير؛ فإنه يصبح من العسير تمامًا أن نرسم خطًا فاصلاً يميز بين التأريخ وفلسفة التاريخ. ومع ذلك، فإننا عندما نجد المؤرخين يفسرون التاريخ باعتباره نتاجًا لخطة عامة ما، أو يردون التطور التاريخى إلى عملية ذات قوانين كلية معينة، فإنه يصبح هناك مبرر معقول للشروع فى الحديث عن فلسفة التاريخ. فالشخص الذى يسعى جاهدًا ليدون - على سبيل المثال- التاريخ الموضوعى لإقليم معين، سيكون من الطبيعى- فيما أظن- ألا يتم تصنيفه باعتباره فيلسوفًا للتاريخ. فنحن لم نألف أن نتحدث عن هيوم أو يوستوس موسر **Justus Möser**

(مؤلف كتاب Osnabrückisch Geschichte) (١٧٦٨) باعتبارهما فيلسوفين للتاريخ. ولكن عندما يتناول شخص ما التاريخ الكلى، ويقدم إما تفسيراً غائبًا للتطور التاريخى أو يُعنى بدراسة القوانين الفاعلة فى التاريخ على نحو كلى، فلا مشاحة فى أن نتحدث عنه باعتباره فيلسوفًا للتاريخ. وبهذا المعنى، فإن بوسويه فى القرن السابع عشر يعد واحداً من فلاسفة التاريخ. وهناك فى القرن الثامن عشر نماذج عديدة بارزة.

والنموذج البارز من بين هؤلاء هو بلا شك چون بابتيست ڤيكو John- Baptist (١٦٦٨-١٧٤٤) لقد كان ڤيكو مسيحيًا، وهو لم ينتم إلى معسكر أولئك الذين عارضوا التفسير اللاهوتى للتاريخ الذى تمثل من خلال القديس أوغسطين. وفى نفس الوقت، فإنه فى كتابه "أسس علم جديد مختص بالطبيعة العامة للأمم" Principi di una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni (Principles of a New Science Concerning the common Nature of Nations)، ينحى جانبًا الاعتبارات اللاهوتية الخالصة، لكى يفحص القوانين الطبيعية التى تحكم التطور التاريخى. وهناك أمران يمكن أن نلاحظهما هنا فيما يتعلق بهذا العلم الجديد: والأمر الأول أن ڤيكو لم يفكر فى التاريخ على أساس من فكرة تقدم أو تطور البشرية ككل فى خط واحد، وإنما على أساس سلسلة من التطورات الدائرية، وهذا يعنى أن القوانين التى تحكم حركة التاريخ تتمثل من خلال نشأة وتقدم وتدهور وسقوط كل شعب أو أمة معينة. والأمر الثانى أن ڤيكو قد ميز كل طور دائرى تالٍ بنظام القانون الذى يحكمه؛ ففى الطور الثيوقراطى [طور نظام الحكم الدينى] يُنظر إلى القانون من حيث أصوله وجزاءاته الإلهية فذاك هو عصر الآلهة. وفى الطور الأرستقراطى يكون القانون فى أيدى عائلات قليلة (على سبيل المثال: فى أيدى عائلات النبلاء فى الدولة الرومانية)، فذاك هو عصر الأبطال. وفى عصر الحكومة الإنسانية- عصر الناس- نجد تأصيلاً عقلانيًا للنظام القانونى، بحيث تكون هناك حقوق متساوية لكل الناس. ونحن يمكن أن نرى فى هذا النموذج التخطيطى إرهاصًا بقانون الأطوار الثلاثة عند كومت. ولكن ڤيكو لم يكن فيلسوفًا وضعيًا، فضلاً عن أنه- كما رأينا- قد أبقى على الفكرة اليونانية القائلة بالدورات التاريخية التى كانت مختلفة عن فكرة القرن التاسع عشر القائلة بالتقدم البشرى.

ولقد عُنى مونتسكيو أيضًا بالقانون، وفى كتابه "روح القوانين" Esprit des lois (١٧٤٨) عكف على فحص النظم المختلفة للقانون الوضعى. وقد حاول أن يبين أن كلاً منها هو نظام من القوانين التى تكون مرتبطة بعلاقات تبادلية فيما بينها، لدرجة أن أى نظام قانونى يكون منطويًا على سلسلة معينة من القوانين ومستبعدًا لسلسلة أخرى. ولكن لماذا تمتلك أمة ما هذا النظام، وتمتلك أمة أخرى ذاك النظام؟ بغية الإجابة عن هذا السؤال أكد مونتسكيو على الدور الذى يلعبه شكل الحكومة فى هذا الصدد، ولكنه أكد أيضا على تأثير العوامل الطبيعية مثل المناخ والأحوال الجغرافية، وكذلك العوامل المكتسبة مثل: العلاقات التجارية والمعتقدات الدينية. فكل شعب، أو أمة، يكون له نظامه وتأسيسه القانونى، ولكن المشكلة العملية تكون أساسًا واحدة بالنسبة للجميع، وهى أن تطوير نظام القانون- بفرض تحقق الظروف الطبيعية والتاريخية الملائمة- سوف يحقق أكبر قدر من الحرية. وفى هذه النقطة على وجه التحديد يبدو الأثر القوى الذى طبعه النظام الإنجليزى على فكر مونتسكيو؛ فلقد آمن بأن الحرية تتحقق على أفضل نحو من خلال فصل السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية.

أما لدى كوندرسيه فإننا نجد تصورًا للتقدم مختلفًا عن تصور ڤيكو؛ فهو- كما لاحظنا من قبل- يصور التقدم اللامحدود للجنس البشرى فى كتابه "مسودة لوحة تاريخية لتقدم العقل البشرى"، فقبل القرن السادس عشر يمكننا أن نميز عددًا من الحقب التاريخية، ويمكن أن نجد حركات من التراجع، وبوجه خاص فى العصور الوسطى، ولكن عصر النهضة أعلن بداية ثقافة علمية وأخلاقية جديدة لا يمكن أن نضع حدودًا لتطورها. ومع ذلك، فإن عقول الناس يمكن أن تكون محدودة بالأفكار المتحيزة من قبيل مثل تلك الأفكار التى نُشئت على المعتقدات الدينية. ومن هنا تأتى أهمية التربية، وخاصة التربية العلمية.

وفى ألمانيا طرح لسنج أيضًا نظرية تفاؤلية عن التقدم التاريخى؛ ففى كتابه "تربية الجنس البشرى" Die Erziehung des Menschengeschlects (١٧٨٠) صور التاريخ على أنه تربية متواصلة للجنس البشرى. وهناك تراجعات وانقطاعات عارضة فى مسار التقدم، ولكن حتى هذه الحالات تندرج فى إطار المخطط العام وتخدم تحققه

عبر القرون. ومن وجهة نظر الدين، فإن التاريخ يكون فى الحقيقة بمثابة تربية للجنس البشرى بواسطة الله، ولكن ليس هناك شكل نهائى أو مطلق للإيمان الدينى؛ فكل دين هو بخلاف ذلك مرحلة من مراحل الوحى المتواصل لله.

أما هردر Herder، فقد تناول فى كتابه عن اللغة الذى ظهر سنة ١٧٧٢ بعنوان "عن الأصل فى اللغة" Ueber den Ursprung der Sprache، تناول الأصل الطبيعى للغة، وهاجم الرأى القائل بأن الكلام قد تم تبليغه فى الأصل بواسطة الله للإنسان. وفيما يتعلق بموقفه من الدين، فقد أكد على خاصيته الطبيعية؛ فهو عنده له صلة قرابة وثيقة بالشعر والأسطورة، ويرجع أصلاً إلى رغبة الإنسان فى تفسير الظواهر. أما فى الدين المتطور، وخاصة فى المسيحية، فنحن نرى نمو العنصر الأخلاقى وقوته؛ وهذا هو السبب فى أن المسيحية تلبى الاحتياجات والنوازع الأخلاقية للموجود البشرى. وبعبارة أخرى يمكن القول إن هردر قد قام برد فعل قوى على المعارضة والنقد العقلانى للدين، وخاصة الدين المسيحى، ذلك الموقف النقدى من الدين الذى كان طابعًا مميزًا للقرن الثامن عشر، وقد كره ذلك الفصل بين العقل التحليلى النقدى وملكات الإنسان الأخرى، وأظهر حسًا واعيًا بالطبيعة البشرية ككل. وهو فى كتابه "أفكار عن فلسفة تاريخ الإنسانية" Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (Ideas for the philosophy of History of Mankind) (١٧٨٤-١٧٩١) قدم وصفًا للتاريخ باعتباره التاريخ الطبيعى الخالص للملكات والأفعال والميول الإنسانية التى يتم تعديلها بواسطة الزمان والمكان. وقد حاول أن يتتبع تطور الإنسان من حيث صلته بالطابع المميز لبيئته الفيزيقية، مقترحًا نظرية فى تفسير أصل الثقافة الإنسانية، وهذا يعنى من الناحية اللاهوتية أن تاريخ الأمم المختلفة يشكل كلاً منسجمًا هو بمثابة تخطيط العناية الإلهية.

وقد كان من الطبيعى تمامًا، فى فترة تمركز فيها الفكر حول الإنسان، أن ينمو الاهتمام بالتطور التاريخى للثقافة الإنسانية. ونحن يمكن أن نرى فى القرن الثامن عشر محاولة- أو بالأحرى سلسلة محاولات- لأجل فهم التاريخ من خلال اكتشاف بعض المبادئ التفسيرية البديلة عن المبادئ اللاهوتية للقديس أوغسطين وبوسويه.

ولكن حتى أولئك الذين اعتقدوا فى أن تشييد فلسفة للتاريخ هو اضطلاع بمهمة مفيدة، فإنهم يجب أن يقروا بأن المؤرخين الفلاسفة فى القرن الثامن عشر كانوا متسرعين إلى حد كبير فى إنشاء نظرياتهم؛ ففيكو- على سبيل المثال- قد اعتمد كثيراً فى تأسيس تفسيره الدائرى للتاريخ على تأمل التاريخ الرومانى. ولا أحد من هؤلاء المؤرخين الفلاسفة كان يمتلك معرفة بالوقائع التاريخية واسعة ودقيقة على نحو كاف بحيث يضمن تأسيس فلسفة للتاريخ، حتى إذا سلمنا بأن ضمان هذا الأمر يعد محاولة مشروعة. والواقع أن بعض رجالات فلسفة التنوير الفرنسية كانوا ميالين إلى النظر بازدراء واستخفاف للجهد الدءوب الذى اضطلع به موراتورى Muratori (١٦٧٢-١٧٥٠)، الذى قام بإعداد مجموعة كبرى من مصادر التاريخ الإيطالى. ونحن - فى الوقت ذاته- يمكن أن نرى نمو رؤية واسعة لتطور الثقافة الإنسانية، منظوراً إليها من حيث صلتها بعوامل متنوعة تمتد من تأثير المناخ إلى تأثير الدين. وهذا الأمر يكون ملحوظاً بوجه خاص فى حالة هردر الذى يتجاوز حدود فلسفة عصر التنوير، عندما نفهم هذا المصطلح بالمعنى الضيق، أعنى- بوجه خاص- ذلك المعنى الذى يشير إلى العقلانية الفرنسية.

٨- لقد نوهنا من قبل إلى عدد من الفلاسفة الذين توفوا فى السنوات المبكرة من القرن التاسع عشر. ولكن الاسم الأعظم من بين أولئك الذين كتبوا أعمالهم فى العقود الأخيرة من القرن الثامن عشر هو اسم إمانويل كانط Immanuel Kant (١٧٢٤-١٨٠٤). فمهما كان رأى المرء فى فلسفته، فلا أحد سوف ينكر أهميته التاريخية البارزة. والواقع أن فكره من نواح معينة يشكل علامة فارقة فى الفلسفة الأوربية، حتى إننا يمكن أن نتحدث عن الفترة السابقة على كانط والفترة التالية على كانط فى الفلسفة الحديثة. وإذا كان يمكن النظر إلى ديكارت ولوك باعتبارهما الفيلسوفين المهيمنين على فكر القرنين السابع عشر والثامن عشر، فإن فكر القرن التاسع عشر قد هيمن عليه كانط. حقا إن الكلام على هذا النحو يعد تورطاً فى تبسيط مخل؛ لأنه سيكون من الخطأ الفاحش أن نتصور أن كل فلاسفة القرن التاسع عشر كانوا كانطيين، تماماً مثلما سيكون الأمر لو افترضنا أن فلاسفة القرن الثامن عشر كانوا إما ديكارتيين أو تابعين للوك. ومع ذلك، فتماماً مثلما كان تأثير ديكارت على تطور العقلانية الأوربية،

وتأثير لوك على تطور التجريبية الإنجليزية، هو أمر يتجاوز أى شك - رغم أن إسبينوزا وليبنتز فى أوربا، وبركلى وهيوم فى إنجلترا، كانوا جميعا مفكرين أصلاء- كذلك فإن تأثير كانط على فكر القرن التاسع عشر هو تأثير لا يمكن إنكاره، رغم أن هيجل- على سبيل المثال- كان مفكرًا عظيمًا له أصالته الملحوظة، ولا يمكن تصنيفه باعتباره "كانطيًا". والحقيقة أن اتجاه كانط نحو الميتافيزيقا التأملية كان له دائما تأثير قوى فى عصره. وكثير من الناس فى أيامنا هذه يعتقدون أنه كان موفقًا فى طرحه لدعاواه، رغم أنهم قد لا يكونون على استعداد لقبول الكثير من فكره الصارم. حقًا إن الإفراط فى التركيز على ما أسميه بتأثير كانط الذى يقوم على النفى والتقويض، إنما هو بمثابة تقديم رؤية أحادية الجانب لفلسفته، ولكن هذا لا يغير شيئًا من كونه يبدو فى نظر كثير من الناس باعتباره فاضحًا للميتافيزيقا التأملية.

إن حياة كانط العقلية تنقسم إلى فترتين: الفترة السابقة على المرحلة النقدية، والفترة النقدية. وفى الفترة الأولى كان كانط واقعًا تحت تأثير التقليد المنتمى إلى كل من ڤولف Wolff وليبنتز، وفى الفترة الثانية أتم رؤيته الأصيلة الخاصة به. ولقد ظهر عمله العظيم الأول "نقد العقل الخالص" The Critique of Pure Reason سنة ١٧٨١. ولقد كان عمر كانط آنذاك سبعًا وخمسين سنة، وإن كان قد انشغل قبل ذلك لمدة عشر سنوات أو أكثر بصياغة تفاصيل فلسفته الخاصة؛ وهذا هو السبب فى أنه كان قادرًا على أن ينشر فى تتابع سريع الأعمال التى جعلت اسمه مشهورًا؛ ففى سنة ١٧٨٣ ظهر عمله "تمهيدات لكل ميتافيزيقا مقبلة" Prolegomena to any Future Metaphysics، وفى سنة ١٧٨٥ ظهر عمله "المبادئ الأساسية لميتافيزيقا الأخلاق" Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals، وفى سنة ١٧٨٨ ظهر عمله "نقد العلم العملى" Critique of Practical Reason، وفى سنة ١٧٩٠ ظهر عمله "نقد ملكة الحكم" Critique of Judgment، وفى سنة ١٧٩٣ ظهر عمله "الدين فى حدود العقل الصريح" Religion in the Limits of Bare Reason. والأوراق التى وجدت فى حجرة مكتبه بعد وفاته، ونشرت بعد ذلك، تُظهر أنه كان يعمل حتى النهاية فى إعادة النظر فى أجزاء معينة من مذهبه الفلسفى، وإعادة بنائها أو استكمالها.

وسوف يكون من غير اللائق أن نقدم فلسفة كانط فى فصل تمهيدى كهذا، ولكن شيئا ما يجب أن يُقال عن المشكلات التى عنَّت له، وعن الخط العام لفكره.

من بين أعمال كانط هناك عملان معنيان بالفلسفة الأخلاقية وعمل واحد معنى بالدين. وهذا الأمر له دلالته لأننا إذا ما نظرنا إلى الأمر برؤية رحبة، فيمكننا القول إن قضية كانط، الأساسية لم تكن مغايرة لقضية ديكارت؛ فهو قد أعلن أن هناك موضوعين أساسيين يملآن نفسه بالروعة والإعجاب: "السماء المرصعة بالنجوم من فوقى، والقانون الأخلاقى فى باطنى"؛ فهو من ناحية كان مواجهًا بالتصور العلمى للعالم، بالكون الفيزيائى كما صوره كوبرنيكوس Copernicus وكبلر Kepler ونيوتن، باعتباره خاضعًا لسببية ميكانيكية، ومتحددًا فى حركاته. وهو من ناحية أخرى كان مواجهًا بالمخلوق العقلانى الذى يمكن أن يفهم العالم الفيزيائى واقفًا فى مواجهته- إن جاز التعبير- كذات فى مواجهة موضوع، وهو المخلوق الذى يكون واعيًا بالإلزام الأخلاقى وبالحرية، والذى يرى فى العالم تعبيرًا عن الغاية العقلانية. فكيف يمكن لهذين الجانبين من الحقيقة أن يتصالحا؟ كيف يمكننا أن نجعل العالم الفيزيائى- الذى هو مجال الحتمية- منسجمًا مع النظام الأخلاقى الذى هو مجال الحرية؟ وليس الأمر هنا هو مجرد وضع هذين العالمين أحدهما إلى جانب الآخر، كما لو كانا منفصلين ومستقلين تمامًا. لأنهما يلتقيان معًا فى الإنسان. فالإنسان هو فى الوقت ذاته جزء من الطبيعة.. من العالم الفيزيائى، وقوة أخلاقية حرة. ولذلك، فإن السؤال هو: كيف يمكن لهاتين الرؤيتين - العلمية والأخلاقية- أن تصبحا منسجمتين دون إنكار أى منهما؟ تلك هى قضية كانط الأساسية فيما يبدو لى. وهى أيضًا ما ينبغى لنا أن ندركه منذ البداية، وإلا فإن التركيز المعتاد على الجوانب التحليلية والنقدية من فكره قد يحجب كلية تقريبًا البواعث التأملية العميقة لفلسفته.

ولكن على الرغم من أن قضيته العامة لم تكن مغايرة لقضية ديكارت، فإن قدرًا كبيرًا من المياه قد تدفق أسفل الجسر منذ عصر هذا الأخير، حتى إذا ما بلغنا قضايا كانط الخاصة، بدا لنا التغير عندئذ ظاهرًا بجلاء؛ فهو- من ناحية- وجد أمامه المذاهب الميتافيزيقية لكبار العقلانيين الأوربيين. ولقد حاول ديكارت أن يؤسس فلسفة

ميتافيزيقية على أساس علمي، ولكن انبثاق المذاهب المتصارعة، والإخفاق في بلوغ نتائج مؤكدة ألقى بظلال الشك على مشروعية هدف الميتافيزيقا التقليدية، وهدف مد نطاق معرفتنا بالواقع، وبخاصة الواقع الذى يتجاوز معطيات التجربة الحسية. ومن ناحية أخرى، كان كانط مواجهًا بالتجريبية الإنجليزية التى بلغت أوجها فى فلسفة هيوم. ولكن التجريبية الخالصة - فيما بدت له- كانت غير قادرة تمامًا على تبرير أو تفسير نجاح الفيزياء النيوتنية، وكونها قد عملت بوضوح على زيادة معرفة الإنسان بالعالم؛ فوفقًا لمبادئ هيوم، لا تكون القضية الإخبارية عن العالم بأكثر من قضية عما وقع فى نطاق التجربة بالفعل، فنحن على سبيل المثال قد وجدنا دائمًا- بقدر ما يقع فى خبرتنا- أنه عند وقوع الحدث (أ)، فإن الحدث (ب) يتبعه. وبعبارة أخرى يمكن القول إن التجريبية الإنجليزية لا يمكن أن تفسر لنا الأحكام الكلية والضرورية (التى سماها كانط "الأحكام القبلية التأليفية" synthetic apriori judgrnents). غير أن الفيزياء النيوتنية تفترض مشروعية مثل هذه الأحكام. وكذلك، فإن كلاً من الخطين الأساسيين فى الفلسفة الحديثة يبدوان قاصرين؛ إذ يبدو أن الميتافيزيقا العقلانية لا تمدنا بأية معرفة يقينية عن العالم، وهذا يحثنا على التساؤل عما إذا كانت المعرفة الميتافيزيقية ممكنة حقًا، غير أن التجريبية الخالصة غير قادرة على تبرير ذلك الفرع من الدراسة- أعنى العلم الفيزيائى- الذى يزيد بالتأكيد من معرفتنا بالعالم. وهذا يحثنا على التساؤل عما يكون مفتقدًا فى التجريبية الخالصة، وعن الكيفية التى يمكن بها أن تكون أحكام العلم الكلية الضرورية والإخبارية ممكنة. كيف يمكن أن نبرر ثقتنا فى هذه الأحكام؟

إن المشكلة أو المشكلات الكانطية يمكن التعبير عنها على النحو التالى: فكانط- من ناحية- رأى أن الميتافيزيقيين[٣٥] مالوا إلى خلط العلاقات المنطقية بالعلاقات السببية، وإلى تصور أن المرء بمقدوره أن ينتج بواسطة البرهنة القبلية مذهبًا يمكن أن

---

(٣٥) يسرى هذا الرأى على العقلانيين الأوربيين السابقين على كانط، ولا يسرى على فيلسوف من فلاسفة العصر الوسيط من أمثال الأكوينى، إلا أن معرفة كانط بفلسفة العصر الوسيط كانت ضئيلة إلى حد كبير.

يقدم لنا معلومات عن الواقع صادقة ويقينية. وهو لم ير أى وضوح على الإطلاق- حتى إذا ما تجنبنا هذا الخلط- فى القول بإمكانية الحصول على معرفة ميتافيزيقية، عن الله مثلاً، بواسطة استخدام مبدأ السببية. ومن ثم، فإننا يمكن أن نسأل على نحو مفيد عمليًا عما إذا كانت الميتافيزيقا ممكنة، وإذا كانت كذلك فعلى أى نحو تكون ممكنة؟ ومن ناحية أخرى، نجد أنه فى الوقت الذى يتفق فيه كانط مع التجريبيين فى القول بأن كل معرفتنا تبدأ بمعنى ما بالتجربة، فإنه قد رأى أن الفيزياء النيوتنية لم يمكن تبريرها على أسس تجريبية خالصة؛ لأن الفيزياء النيوتنية- فيما يرى- قد افترضت مسبقًا عدم اطراد الطبيعة. ولقد كان عدم اطراد الطبيعة هو بالضبط ما لم يستطع هيوم أن يقدم له أى تفسير نظرى سديد، رغم أنه حاول أن يقدم تفسيرًا سيكولوجيًا لمنشأ الاعتقاد. ولذلك، فإن السؤال الذى يطرح نفسه هنا هو: ما التبرير النظرى الضرورى لاعتقادنا، إذا ما افترضنا مع التجريبيين أن كل معرفتنا تبدأ من التجربة؟

يقدم كانط فى إجابته عن هذا السؤال فرضًا أصيلاً؛ فحتى إذا كانت معرفتنا تبدأ بالتجربة، فإنه لا يستتبع هذا بالضرورة أن معرفتنا تنشأ كلها من التجربة، فربما يكون الأمر (وقد رأى كانط أنه كذلك بالفعل) أن تجربتنا تتألف من عنصرين: الانطباعات الحسية التى تكون معطاة لنا، والصور والعناصر القبلية التى بواسطتها يتم تأليف هذه الانطباعات. وكانط لا يقصد أن يقدم اقتراحًا بأننا نمتلك أفكارًا فطرية، ولا يقصد أن العناصر القبلية فى المعرفة هى موضوعات للمعرفة تكون معطاة بطريقة سابقة على التجربة. فما يقترحه هو أن الإنسان- الذى هو الذات التجريبية والعارفة- يكون مركبًا على ذلك النحو الذى يقوم فيه بالضرورة (لأنه يكون على ما جُبِل عليه) بتأليف المعطيات أو الانطباعات الحسية الأساسية بطرائق معينة. وبعبارة أخرى يمكن القول إن الذات- أى الإنسان- ليس مجرد المتلقى السلبى للانطباعات الحسية، وإنما هو يؤلف بطريقة (إيجابية) (ولا واعية) المعطيات الخام- إن جاز التعبير- فارضًا عليها الصور والمقولات القبلية التى يتم تشييد عالم التجربة من خلالها؛ فعالم التجربة، عالم الظواهر أو الواقع على نحو ما يظهر لنا، ليس مجرد العالم الذى نشيده كما لو كان حلمًا، ولا هو مجرد شىء معطى لنا، وإنما هو نتاج تطبيق صور ومقولات قبلية على ما يكون معطى لنا.

فما هى الميزة فى فرض كهذا؟ ذلك ما يمكن بيانه على النحو التالى: إن المظاهر تبدو على النحو ذاته بالنسبة للشخص الذى يقبل الافتراض الكوبرنيكى بأن الأرض تدور حول الشمس، وبالنسبة للشخص الذى لا يقبل هذا الافتراض أو لا يعرف شيئا عنه. فما دامت المظاهر تحدث، فإن كلا الشخصين يرى الشمس تشرق من الشرق وتغرب من الغرب. ولكن الافتراض الكوبرنيكى يفسر وقائع لا يمكن تفسيرها بناءً على افتراض مركزية الأرض، وبالمثل فإن العالم يبدو بالنسبة للشخص الذى لا يتعرف على أى عنصر قبلى فى المعرفة على النحو ذاته الذى يبدو عليه بالنسبة للشخص الذى يتعرف بالفعل على مثل هذا العنصر. ولكن بناءً على الافتراض القائل بأن هناك وجوداً لمثل هذا العنصر [القبلى]، فإننا يمكن أن نفسر ما لا يمكن للتجريبية الخالصة أن تفسره؛ فإذا ما افترضنا – على سبيل المثال– أن من طبيعة أذهاننا ذاتها أنها تجعلنا نقوم بتأليف المعطيات وفقًا للعلاقات العلية، فإن الطبيعة سوف تظهر لنا دائمًا محكومة بقوانين علِيَّة. وبعبارة أخرى يمكن القول إننا نكون على يقين من اطراد الطبيعة؛ فالطبيعة تعنى الطبيعة على نحو ما تظهر لنا، وهى لا يمكن أن تعنى أى شىء أخر. وعلى أساس من الثوابت الذاتية فى المعرفة البشرية، فإنه يجب أن تكون هناك ثوابت مناظرة فى الواقع الظاهرى phenomenal reality، فلو أننا نؤلف بالضرورة – على سبيل المثال– صوراً قبلية للمكان والزمان على المعطيات الحسية الخام (التى لا نكون على وعى مباشر بها)، فإن الطبيعة يجب أن تظهر لنا دائمًا بوصفها مكانية– زمانية.

إننى لا أنوى الدخول فى أى توصيف تفصيلى للشروط القبلية للتجربة عند كانط؛ فالموضع اللائق لمثل هذا الأمر سيكون فى الفصول المتعلقة بذلك فى المجلد السادس. ولكن هناك مسألة واحدة هامة يجب ذكرها هنا لأنها تتعلق مباشرة بقضية كانط حول إمكان الميتافيزيقا:

يؤكد كانط أن وظيفة الشروط القبلية للتجربة هى تأليف حشد الانطباعات الحسية، وأن ما نعرفه بمساعدتها هو الواقع الظاهرى، ولذلك فإننا لا نستطيع أن نستخدم بطريقة مشروعة مقولة ذاتية من مقولات الذهن لكى نتجاوز التجربة، فنحن لا نستطيع – على سبيل المثال– أن نوظف بطريقة مشروعة مفهوم العلية لنتجاوز الظواهر،

بأن نستخدم برهانًا سببيًا كي نثبت وجود الله. ولا يمكننا أن نعرف أبدًا واقعًا مجاوزًا لما هو ظاهري، إذا ما كنا نتحدث عن معرفة نظرية يقينية. ومع ذلك، فإن هذا بالضبط هو ما سعى الميتافيزيقيون إليه. فهم قد حاولوا أن يمدوا معرفتنا النظرية أو العلمية لتشمل الواقع على نحو ما يكون في حقيقته الباطنية، واستخدموا مقولات لها مشروعية فقط في نطاق العالم الظاهري كي يتجاوزوا نطاق الظواهر، ومثل هذه المحاولات كان محكومًا عليها بالإخفاق. وكانط يحاول أن يبين لنا أن البراهين الميتافيزيقية من النوع التقليدي تؤدي إلى تناقض لا يمكن رفعه، ولذلك فلا غرابة في أن الميتافيزيقا لا تحرز أي تقدم مقارنةً بالتقدم الذي يحرزه العلم الفيزيائي.

إن الميتافيزيقا "العلمية" الوحيدة التي يمكن وجودها هي ميتافيزيقا المعرفة، أي تحليل العناصر القبلية في التجربة الإنسانية. والجزء الأكبر من إنجاز كانط يكمن في محاولة إجراء مهمة التحليل هذه؛ ففي كتاب "نقد العقل الخالص" يحاول كانط تحليل العناصر العقلية التي تحكم صياغة أحكامنا القبلية التأليفية، وفي "نقد العقل العملي" يفحص العناصر القبلية في أحكامنا الأخلاقية، وفي "نقد ملكة الحكم" يقدم تحليلاً للعناصر القبلية التي تحكم أحكامنا الجمالية والأخلاقية.

ولكن رغم أن كانط قد استبعد ما أسماه بالميتافيزيقا الكلاسيكية، فإنه كان أبعد ما يكون عن إبداء عدم الاكتراث إزاء القضايا الأساسية التي عالجها الميتافيزيقيون، ولقد تمثلت هذه القضايا بالنسبة له في الحرية وخلود النفس والله، ولقد سعى جاهدًا في أن يستعيد على أساس مختلف ما قد استبعده من مجال المعرفة النظرية والعملية.

ويبدأ كانط من مسألة الوعي أو الشعور بالإلزام الأخلاقي. وهو يحاول أن يبين أن الإلزام الأخلاقي يفترض سابقًا الحرية؛ فإذا كان ينبغي عليَّ أن أفعل شيئًا ما، لكان معنى ذلك أنه يمكنني أن أفعله. وفضلاً عن ذلك، فإن القانون الأخلاقي يقضي بالاتساق التام مع ذاته، أي بالفضيلة التامة، ولكن هذا مثل أعلى يتطلب بلوغه- فيما يفترض كانط- بقاءً بلا نهاية، ومن ثم، فإن خلود النفس- بمعنى التقدم الذي لا

يتوقف أبداً إزاء المثل الأعلى- هو "مسلمة" من مسلمات القانون الأخلاقى. كذلك، فعلى الرغم من أن الأخلاقية لا تعنى التصرف بقصد تحقيق سعادة المرء، فإن الأخلاقية ينبغى أن تحقق السعادة. ولكن جعل السعادة متناسبة مع الفضيلة هو أمر يتطلب فكرة موجود قادر على تحقيق هذه الصلة. وهكذا فإن فكرة الله تعد "مسلمة" من مسلمات القانون الأخلاقى؛ فنحن لا يمكن أن نبرهن - على النحو ذاته الذى حاول به بعض الميتافيزيقيين أن يبرهنوا- على أن الإنسان حر، وأن روحه خالدة، وأنه يوجد هناك إله متعال، ولكننا على وعى بالإلزام الأخلاقى، أما الحرية وخلود النفس والله فهى "مسلمات" للقانون الأخلاقى. إنها مسألة إيمان عملى، أى مسألة إيمان متضمن فى إلزام المرء لنفسه بالفاعلية الأخلاقية.

وهذا المذهب الذى يقوم على "المسلمات" يُفسر أحيانًا باعتباره مذهبًا براجماتيًا [عمليًا] متدنيًا، أو باعتباره تفويضًا مبتذلاً للإساءة إلى الأرثوذكسية. ولكننى أعتقد أن كانط نفسه أخذ الأمر على نحو أكثر جدية من هذا بكثير؛ فهو قد نظر إلى الإنسان على أنه نوع من الوجود المختلط؛ فهو باعتباره جزءًا من النظام الطبيعى يكون خاضعًا للعلية الميكانيكية، شأنه شأن أى موضوع طبيعى آخر، ولكنه أيضًا يكون موجودًا أخلاقيًا واعيًا بالإلزام. والوعى بالإلزام هو إدراك أن القانون الأخلاقى له حقوقه الواجبة على المرء الذى كونه امرأً حرًا فى أن ينفذ القانون أو يرفضه[٣٦]. وعلاوة على ذلك، فإن إدراك أمر من الأوامر الأخلاقية يعنى أننا ندرك بطريقة ضمنية أن الفاعلية الأخلاقية ليس مآلها الإخفاق، وأن الوجود الإنسانى فى النهاية "له معناه"، ولكنه لا يمكن أن يكون له معنى بدون خلود النفس وبدون وجود الله. ونحن لا يمكننا أن نبرهن علميًا على الحرية وخلود النفس ووجود الله؛ لأن مثل هذه الأفكار لا مكان لها فى العلم، ولا يمكننا كذلك أن نبرهن عليها ببراهين الميتافيزيقا التقليدية؛ لأن هذه البراهين غير مشروعة. ولكن إذا ما كان شخص ما يدرك الإلزام الأخلاقى على أية حال، فإنه بذلك يؤكد ضمنيًا

(٣٦) القانون الأخلاقى - بالنسبة لكانط - يتم إعلانه بواسطة العقل العملى؛ فالإنسان هو الذى يشرع القانون لنفسه، بالمعنى الذى سوف نفسره فى الموضع الملائم. ولكن الإلزام يكون بلا معنى إلا من حيث نسبته إلى موجود يكون حرًا فى أن يطيع أو يعصى القانون.

أن هناك أمرًا أخلاقيًا يتضمن بدوره خلود النفس ووجود الله. وهى ليست مسألة تضمن منطقى بالمعنى الدقيق الذى بمقتضاه يمكننا إنتاج سلسلة من البراهين التى لا لبس فيها؛ فهى بخلاف ذلك مسألة اكتشاف وإثبات بالإيمان لتلك الرؤية للواقع التى تهب وحدها معنى تامًا وقيمة للوعى بالإلزام الأخلاقى الذى يجلبه الضمير.

ولذلك، فإن كانط يستودعنا فيما يمكن أن نسميه بالواقع الثنائى: فهناك -من ناحية- عالم العلم النيوتونى، وهو عالم محكوم بالقوانين العلية الضرورية، وهذا هو العالم الظاهرى phenomenal world، لا بمعنى أنه مجرد وهم، ولكن بمعنى أنه يفترض سابقًا فعالية تلك الشروط الذاتية للتجربة التى تحكم الأساليب التى بها تظهر لنا الأشياء. وهناك - من ناحية أخرى- العالم الفائق للحس super sensuous الخاص بالروح الإنسانية وبالله، ونحن لا يمكن- فيما يرى كانط- أن نقدم برهانًا نظريًا دقيقًا على أن هناك وجودًا لمثل هذا العالم. ونحن - فى الوقت ذاته- ليس لدينا سبب كاف لتأكيد أن العالم المادى- المحكوم بالعلية الميكانيكية- هو العالم الوحيد. وإذا كان تفسيرنا للعالم بوصفه نظامًا ميكانيكيًا هو تفسير يعتمد على إجراء الشروط الذاتية للتجربة، للتجربة الحسية، فإن هذا يعنى أن ما يكون لدينا من مبرر لتأكيد هذا الأمر أقل حتى مما يكون لدينا من مبرر لتأكيد أى أمر آخر. وفضلاً عن ذلك، فإن الحياة الأخلاقية- وخاصة الوعى بالإلزام [الأخلاقى] - يفتح أمامنا أفقًا من الواقع الذى يؤكده الإنسان بالإيمان باعتباره مسلمة أو مطلبًا للقانون الأخلاقى.

وليس هذا بالموضع الذى نخضع فيه فلسفة كانط لمناقشة نقدية؛ فأنا أود بدلاً من ذلك التنويه إلى أن ما أسميته "بالواقع الثنائى" عند كانط، هو أمر يمثل مأزق العقل الحديث، فلقد رأينا أن التصور العلمى الجديد للعالم هدد باحتكار رؤية الإنسان للواقع ككل، فلقد سعى ديكارت فى القرن السابع عشر إلى الربط بين تأكيد الواقع الروحانى وقبول عالم العلية الميكانيكية، ولكنه اعتقد أنه قد أمكنه أن يبين على نحو حاسم أنه يوجد هناك - على سبيل المثال- إله لا نهائى متعال. أما كانط - فى العقود الأخيرة من القرن الثامن عشر- فقد رفض الإقرار بأن مثل هذه الحقائق يمكن البرهنة عليها بنفس الطرائق التى ظن ديكارت وليبنتز أن بمقدورهما إثبات تلك الحقائق، وهو فى الوقت ذاته كان لديه شعور قوى بأن عالم الفيزياء النيوتنية لم يكن له حدود مشتركة مع

الواقع. ولذلك، فقد أحال أمر تأكيد الواقع الفائق للحس إلى مجال "الإيمان"، محاولاً تبرير ذلك بالرجوع إلى الوعى الأخلاقى. غير أن هناك أناسًا فى يومنا هذا نظروا إلى العلم على أنه الوسيلة الوحيدة لتوسيع معرفتنا بالوقائع، رغم أنهم فى الوقت ذاته يشعرون أن العالم كما يقدمه العلم ليس هو الواقع الوحيد، وأنه بشكل ما يشير إلى شيء وراء ذاته. ومذهب كانط بالنسبة لهؤلاء له طبيعة تعاصرية إلى حد ما، حتى إذا كان هذا المذهب – على نحو ما تطور فى أعمال كانط – لا يمكن أن يصمد أمام النقد. وهذا يعنى أن هناك "تشابهًا" ما بين موقف هؤلاء والموقف الذى وجد كانط نفسه فيه. وأنا أقول "تشابهًا ما"؛ لأن وضع المشكلة قد تغير كثيرًا منذ عصر كانط؛ فمن ناحية، كانت هناك تغيرات فى النظرية العلمية، ومن ناحية أخرى، فقد تطورت الفلسفة بأساليب متنوعة. ومع ذلك، فإن القول بأن الموقف الأساسى يبقى واحدًا هو قول يحتمل الجدال.

وأظن أنه من اللائق اختتام هذا الفصل بنظرة تأملية لفلسفة كانط؛ إن كانط إذ نشأ فى ظل صورة خافتة من العقلانية الأوربية، فقد أيقظه ديفيد هيوم من سباته الدوجماطيقى على حد قوله. وفى الوقت ذاته، فعلى الرغم من أنه قد رفض دعاوى الميتافيزيقيين الأوربيين عن ازدياد معرفتنا بالواقع، فإنه أيضًا كان مقتنعًا بقصور التجريبية الخالصة. ولذلك يمكننا القول إن تأثير العقلانية الأوربية والتجريبية الإنجليزية قد ارتبطا فى فكره، ليعملا على نشأة مذهب جديد وأصيل. ومع ذلك، فإننا يجب أن نضيف أن كانط لم يضع نهاية لا للميتافيزيقا ولا للنزعة التجريبية، إلا أنه قد اختلف معهما؛ فالميتافيزيقا فى القرن التاسع عشر لم تكن على النحو ذاته الذى كانت عليه فى القرنين السابع عشر والثامن عشر. وعلى الرغم من أن التجريبية الإنجليزية فى القرن التاسع عشر كانت إلى حد ما غير متأثرة بكانط، فإن التجريبية الجديدة فى القرن العشرين قد حاولت عن عمد أن تسدد ضربة للميتافيزيقا أكثر حسمًا بكثير مما فعله كانط الذى كان- رغم كل ما يمكن أن يقال- فيلسوفًا ميتافيزيقيًا.

الفصل الثانى

ديكـــارت (١)

حياته وأعماله[١] – هدف ديكارت – فكرة المنهج – نظرية الأفكار الفطرية – الشك المنهجى

١ – ولد رينيه ديكارت Rene Descartes فى ٣١ من مارس١٥٩٥ فى مقاطعة تورين Touraine، باعتباره الابن الثالث لأحد أعضاء مجلس النواب فى مقاطعة بريتانى. وفى سنة ١٦٠٤ أرسله أبوه إلى مدرسة لافليش La Flèche التى أسسها هنرى الخامس، حيث تم توجيهه بواسطة آباء رابطة اليسوعيين. ولقد مكث ديكارت بالمدرسة حتى سنة ١٦١٢، حيث تم تكريسه فى السنوات الأخيرة لدراسة المنطق والفلسفة والرياضيات. وهو يخبرنا[٢] عن رغبته المحمومة فى تحصيل المعرفة، ومن الواضح أنه كان طالبًا ألمعيًا وتلميذًا موهوبًا، يقول: "لم أشعر بأن مكانتى أدنى من مكانة رفاقى من الطلاب،

---

(١) فى الإحالات المرجعية إلى كتابات ديكارت، استخدمنا الاختصارات التالية: D.M للإشارة إلى كتاب "مقال عن المنهج" Discourse on Method، R.D للإشارة إلى كتاب "قواعد لهداية العقل" Rules for the Direction of Mind، M للإشارة إلى كتاب "التأملات" Meditations، P.P للإشارة إلى كتاب "مبادئ الفلسفة" Principles of Philosophy، S.T للإشارة إلى كتاب "البحث عن الحقيقة" Search after Truth، P.S للإشارة إلى كتاب "انفعالات النفس" Passions of the Soul، O و R.O للإشارة إلى "الاعتراضات والردود على الاعتراضات" Objections and Replies to Objections، وأخيرًا A.T للإشارة إلى طبعة تشارلز آدم وبول تانرى Charles Adam and Paul Tannery لأعمال ديكارت المنشورة فى باريس فى ثلاثة عشر جزءًا فيما بين ١٨٩٧-١٩١٣.

(٢) D.M.,1; A.T., VI.5.

رغم أن بعضًا منهم كان مقدرًا لهم أن يشغلوا مكانة أساتذتنا"(٣). وعندما نتذكر أن ديكارت قد وجَّه فيما بعد نقدًا معاديًا عنيفًا للتعليم التقليدى، وأنه حتى باعتباره تلميذًا كان غير مقتنع تمامًا بجانب كبير مما تعلمه (باستثناء الرياضيات)، حتى إنه عند تركه للكلية هجر متابعة التعلم لفترة- عندما نتذكر ذلك، فإننا نصبح ميالين إلى أن نستخلص من هذا أنه قد شعر بالاستياء إزاء أساتذته، وبالازدراء لنظمهم التعليمية. ولكن هذا أبعد ما يكون عن واقع الأمر؛ فهو يتحدث عن اليسوعيين فى مدرسة لافليش بحب واحترام، وقد اعتبر نظمهم التعليمية متفوقة إلى حد كبير على غيرها من أصول التعليم التى كانت تقدمها المعاهد الأخرى. ومن الواضح من خلال كتاباته أنه رأى أنه قد تلقى أفضل تعليم متاح فى إطار تقاليد التعليم السائدة. ومع ذلك، فإنه عندما يسترجع الأمر، فإنه ينتهى إلى أن التعليم التقليدى – فى بعض فروعه على الأقل- لم يكن قائمًا على أى أساس متين. وهكذا فإنه يلاحظ ساخرًا "أن الفلسفة تعلمنا أن نتحدث بادعاء الحقيقة عن كل شىء، وتجعلنا نعجب بأدنى المتعلمين"، وعلى الرغم من أن الفلسفة قد لقيت اهتمام أفضل العقول لقرون عديدة، "فلا يوجد شىء واحد فيها لا يكون موضوعًا للجدال؛ وبالتالى بمنأى عن الشك"(٤). والحقيقة أن الرياضيات كانت متعة بالنسبة له؛ بسبب يقينها ووضوحها، [وإن كان يقول مستدركًا]: "ولكننى لم أفهم بعد وجه استخدامها الحقيقى"(٥).

وبعد أن ترك ديكارت مدرسة لافليش، راح يُسرى عن نفسه لفترة، ولكنه سرعان ما عقد العزم على الدراسة والتعلم من كتاب العالم- على حد قوله- باحثًا عن معرفة تكون نافعة فى الحياة. ومن ثم، فقد التحق متطوعًا بجيش موريس أمير مقاطعة ناسو **Maurice of Nassau**. وقد يبدو أن هذه النقلة كانت شاذة إلى حد ما. ولكن ديكارت لم يقبل راتبًا نقديًا عن عمله جنديًا، وجمع بين مهنته الجديدة ودراسته للرياضيات.

---

(٣) D.M.,1; A.T., VI.3.

(٤) D.M.,1; A.T., VI.6 and 8.

(٥) D.M.,1; A.T., VI.7.

ولقد كتب عدداً من المقالات والملاحظات تشمل دراسته فى الموسيقى، وهى "ملخص الموسيقى" Compendium musicae، التى نشرت بعد وفاته.

وفى سنة ١٦١٩ ترك ديكارت خدمة موريس أوف ناسو، وذهب إلى ألمانيا حيث شهد تتويج الإمبراطور فرديناند Ferdinand فى فرانكفورت. وعندما التحق بجيش ماكسيمليان Maximilian أمير بافاريا، توقف فى نويبرج Neuberg الواقعة على نهر الدانوب، وكانت هذه هى الفترة التى بدأ فيها وضع أسس فلسفته فى خلوته التأملية. وفى العاشر من نوفمبر سنة ١٦١٩ أتته ثلاثة أحلام متعاقبة جعلته على قناعة بأن رسالته هى البحث عن الحقيقة بالعقل، وقد نذر أن يقوم بالحج إلى دير السيدة العذراء فى لوريتو Loreto بإيطاليا، ولكن خدمته العسكرية فى بوهيميا والمجر، وأسفاره إلى سيلشيا Silesia وألمانيا الشرقية وهولندا، وما تلاها من زيارته لوالده فى رينيس Rennes كل هذا قد حال دون الوفاء بنذره آنذاك، ولكنه فى سنة ١٦٢٣ شد الرحال إلى إيطاليا وزار لوريتو قبل أن يقصد روما.

ولقد أقام ديكارت لسنوات قليلة فى باريس، حيث استمتع بصحبة رجال من أمثال مرسين Mersenne –أحد رفاق التلمذة بمدرسة لافليش– وبتشجيع الكاردينال دى بيرول Cardinal de Berulle. ولكنه وجد الحياة فى باريس لاهية للغاية، فأوى إلى هولندا سنة ١٦٢٨ حيث مكث بها حتى سنة ١٦٤٩، باستثناء بعض الزيارات إلى فرنسا فى سنوات ١٦٤٤و ١٦٤٧ و ١٦٤٨.

ولقد أرجأ ديكارت نشر كتابه "رسالة عن العالم" Traité du monde بسبب إدانة جاليليو(*)، ولم ينشر هذا العمل حتى سنة ١٦٧٧. ولكنه فى سنة ١٦٣٧ نشر بالفرنسية كتابه "مقال عن المنهج لحسن قيادة العقل والبحث عن الحقيقة فى العلوم" Discourse on the Methed of rightly conducting the Reason and seeking for Truth in Sciences،

(*) أدين جاليليو بسبب آرائه الثورية فى مجال الفلك التى غيرت من التصور الإغريقى عن بنية العالم الذى أصبح مندمجاً فى المسيحية، مما عرضه لعقوبة الإعدام لو لم يعلن إنكاره لآرائه. (المترجم).

مع مقالات عن الظواهر الجوية وانكسار الضوء والهندسة. ومن الواضح أن كتابه "قواعد لهداية العقل" Rules for Direction of the Mind قد كُتب سنة ١٦٢٨، رغم أنه قد نُشر بعد وفاته. وفي سنة ١٦٤١ ظهر كتابه "التأملات في الفلسفة الأولى" Meditation of First Philosophy في طبعة لاتينية. وقد ظهر هذا الكتاب مصحوباً بست مجموعات متسلسلة من الاعتراضات أو الانتقادات التي وجهها عديد من اللاهوتيين والفلاسفة، وبردود ديكارت على هذه الاعتراضات. والمجموعة الأولى تتألف من الاعتراضات التي وجهها كاتروس Caterus، وهو لاهوتي هولندي، والمجموعة الثانية من الانتقادات قدمها جماعة من اللاهوتيين والفلاسفة، والمجموعات الثالثة والرابعة والخامسة وجهها هوبز وأرنولد Arnauld وجاسندى Gassendi على التوالي، والمجموعة السادسة وجهتها جماعة أخرى من اللاهوتيين والفلاسفة. وفي سنة ١٦٤٢ نُشرت طبعة أخرى من التأملات اشتملت على مجموعة سابعة من الاعتراضات التي وجهها اليسوعي بوردان Bourdin، مع ردود ديكارت ورسالته إلى الأب دينيه Dinet وهو يوسوعي أيضًا؛ كان أحد معلمي ديكارت في مدرسة لافليش، وكان ديكارت يكن له إعزازًا. ولقد نُشرت ترجمة فرنسية لكتاب "التأملات" في سنة ١٦٤٧، كما نُشرت طبعه فرنسية ثانية تحتوى على الاعتراضات السبعة في سنة ١٦٦١. ولم يكن ديكارت هو الذي قام بالترجمة الفرنسية وإنما دوق دولوين Duc de luynes، وإن كان ديكارت قد اضطلع بالطبعة الأولى منها وقام بتصحيح جانب منها.

أما كتاب "مبادئ الفلسفة" Principles of Philosophy، فقد نُشر باللاتينية سنة ١٦٤٤، وقد ترجمه إلى الفرنسية كلود بيكو Abbé Claude Picot، ونُشرت هذه الترجمة- بعد أن قرأها ديكارت- في سنة ١٦٤٧، وقد تصدرتها رسالة من المؤلف إلى المترجم تشرح خطة هذا العمل. أما الدراسة المعنونة باسم "انفعالات النفس" The Passions of the Soul (١٦٤٩) فقد كُتبت بالفرنسية، ونُشرت- فيما يبدو- قبيل وفاة ديكارت بفترة قصيرة إرضاءً لتوسلات أصدقائه، لا إرضاءً لرغبته الخاصة. وفضلاً عن ذلك، فلدينا محاورة لم تكتمل بعنوان "البحث عن الحقيقة بواسطة النور الطبيعي" The Search after Truth by the Light of Nature، والتي ظهرت ترجمة

لاتينية لها سنة ١٧٠١، ونشرة لاتينية بعنوان "ملاحظات موجهة ضد برنامج معين" Notes directed against a Certain Programm، وهى بمثابة رد كتبه ديكارت على بيان عن طبيعة العقل ألفه ريجيوس Regius أو ملك أوتريخت Le Roy of Utrecht الذى كان أول الأمر صديقًا للفيلسوف، ثم صار فيما بعد عدوًا له. وأخيرًا يمكن القول إن أعمال ديكارت تشتمل على عدد كبير من المناظرات التى لها قيمة هامة فى إيضاح فكر الفيلسوف.

وفى سبتمبر سنة ١٦٤٩ غادر ديكارت هولندا إلى السويد، استجابة للدعوة الملحة من الملكة كريستينا Christina التى ودت أن تتلقى تعاليم فلسفته. غير أن الشتاء السويدى القاسى، مع عادة الملكة فى تحديد موعد زيارة ديكارت بمكتبها فى الخامسة صباحًا، بينما اعتاد هو أن يبقى فى الفراش فترة طويلة منشغلا بالتأمل، كان أمر فوق طاقة الرجل المسكين، ولم يكن قويًا بما يكفى لمقاومة حمى أصابته واشتدت عليه فى نهاية يناير سنة ١٦٥٠، فتوفى فى الحادى عشر من فبراير.

لقد كان ديكارت رجلاً متواضعًا عطوفًا؛ فقد عرف عنه- على سبيل المثال- أنه كان كريمًا مع خدمه ومرافقيه، وكان بالغ الاهتمام بإسعادهم، وكانوا هم بدورهم متعلقين كثيرًا بسيدهم. وكان له بعض الأصدقاء المقربين من أمثال ميرسن، ولكنه وجد أن الحياة فى عزلة وهدوء أمر ضرورى لإنجاز عمله، ولم يتزوج أبدًا. أما عن معتقداته الدينية، فقد صرح دائمًا بأنه كاثوليكى، ومات على إيمانه بتلك العقيدة. والواقع أنه كان هناك جدل حول صدقه فى تأكيد عقيدته الكاثوليكية. وفى رأيى أن الشكوك حول صدقه هذا إما أن تكون قائمة على أساس غير كاف من الوقائع مثل جبنه أو حذره من نشر كتابه "رسالة عن العالم"، أو على افتراض سابق بأن الفيلسوف الذى يشرع عن قصد وتدبير فى تشييد مذهب فلسفى جديد، لا يمكن أن يكون قد آمن حقًا بالمعتقدات الكاثوليكية. ولقد تجنب ديكارت فى أغلب الأحوال مناقشة الأمور اللاهوتية الخالصة، ووجهة نظره فى ذلك أن الطريق إلى السماء مفتوح أمام الجاهل مثلما هو مفتوح أمام المتعلم، وأن أسرار الوحى تتجاوز إدراك العقل البشرى. ولذلك، فقد شغل نفسه

بمشكلات يرى أنه من الممكن حلها بواسطة العقل وحده. لقد كان فيلسوفًا ورياضيًا[٦] وليس لاهوتيًا، وقد سلك سبيله على هذا الأساس. ونحن لا يمكن أن نخلص من هذا بشكل مشروع إلى القول بأن معتقداته الدينية كانت على غير ما صرح به.

٢- ومن الواضح تمامًا أن الهدف الأساسى لديكارت هو إدراك الحقيقة الفلسفية باستخدام العقل؛ يقول: "لقد أردت أن أهب نفسى تمامًا للبحث عن الحقيقة"[٧]. ولكن ما كان يبحث عنه ليس هو اكتشاف كثرة من الحقائق المنعزلة، وإنما إنشاء مذهب من قضايا صادقة لا يمكن افتراض أى شىء فيه ما لم يكن واضحًا بذاته، ولا سبيل إلى الشك فيه، وعندئذ سيكون هناك ارتباط عضوى بين كل أجزاء المذهب، وسيقوم مجمل الصرح على أساس يقينى. وبذلك فإنه سيكون منيعًا إزاء تأثير مذهب الشك المفسد والمدمر.

فماذا كانت تعنى الفلسفة لدى ديكارت؟ يقول: "الفلسفة تعنى دراسة الحكمة"، ونحن نعنى بالحكمة لا فحسب التحوط فى الأمور العامة، وإنما أيضًا المعرفة التامة بكل الأشياء التى يمكن للمرء أن يعرفها، سواء لأجل تدبير أمور حياته وحفظ صحته أو اختراع كل الفنون"[٨]. ولذلك، فإن ديكارت يضع تحت عنوان الفلسفة العام لا فحسب الميتافيزيقا، وإنما أيضًا الفيزيقا أو الفلسفة الطبيعية؛ فالأخيرة تقوم من الأولى مقام الجذع من الجذور. أما الفروع التى تنشأ من هذا الجذع فهى العلوم الأخرى، وأهم ثلاثة منها هى الطب والميكانيكا والأخلاق؛ "وأنا أعنى بالأخلاق أسمى العلوم الأخلاقية وأكملها، وهو العلم الذى يفترض معرفة تامة بالعلوم الأخرى، وهو آخر درجات الحكمة"[٩].

---

(٦) كان ديكارت المؤسس الحقيقى للهندسة التحليلية أو الإحداثية. ومقاله فى "الهندسة" Géométrie (١٦٣٧) كان على الأقل هو العمل الأول الذى يتم نشره فى هذا الموضوع.

(٧) D.M.,4; A.T., VI.31.

(٨) P.P., Prefatory Letter; A.T. IX B, 2.

(٩) P.P., Prefatory Letter; A.T. IX B, 14.

ولا غرابة فى أن ديكارت كان يصر من حين لآخر على القيمة العملية للفلسفة؛ فحضارة أى أمة – فيما يقول- تتناسب مع امتياز الفلسفة فيها، "وليس يمكن لبلد أن يؤتى خيراً أعظم من أن يؤتَى الفلسفة الحقة"[١٠]. وهو يتحدث كذلك عن إفساح الطريق أمام كل امرئ لكى يجد فى نفسه- دون أن يستفيد من أى شخص آخر- مجمل المعرفة التى تعد ضرورية له فى توجيه أمور حياته"[١١]. وهذه القيمة العملية للفلسفة تُشاهد على أوضح نحو فى ذلك الجزء الذى يأتى فى نهاية ترتيب النسق الفلسفى، وخاصة فى علم الأخلاق؛ لأنه "مثلما أن المرء لا يجنى الثمار من جذور وجذوع الأشجار، وإنما يجنيها فقط من أطراف فروعها، كذلك فإن الانتفاع الأساسى بالفلسفة يكون متوقفًا على تلك الأجزاء منها التى لا يمكن أن نتعلمها إلا فى النهاية"[١٢]. ومن الناحية النظرية يمكن القول إن ديكارت قد شدد بقوة على أهمية فلسفة الأخلاق، ولكنه لم يحكم أبدًا صنع فلسفة أخلاق نسقية وفقًا لمشروعه الفلسفى، وقد ارتبط اسمه بفكرة المنهج وبالميتافيزيقا أكثر من ارتباطه بفلسفة الأخلاق.

غير أن ما لا يمكن إنكاره هو أن ديكارت قد أحدث – بمعنى ما على الأقل- قطيعة مع الماضى؛ فهو – فى المقام الأول- كان عاقدًا العزم على أن يبدأ من جديد، أى دون ثقة فى سلطة أى فلسفة سابقة. وقد اتهم الأرسطيين لا فحسب باعتمادهم على سلطة أرسطو، وإنما أيضًا بإخفاقهم فى فهمه على النحو الصحيح، وبالادعاء بأنهم يجدون فى فلسفته حلولاً لمشكلات "لم يقل عنها شيئًا، وربما لم يفكر فيها على الإطلاق"[١٣]. لقد كان ديكارت عاقدًا العزم على أن يعتمد على عقله الخاص، وليس على سلطة الفكر. وهو- فى المقام الثانى- كان عاقدًا العزم على تجنب خلط الواضح والبديهى بما يكون ظنيًا أو محتملاً فى أحسن الأحوال، ذلك الخلط الذى اتهم به

(١٠) P.P., Prefatory Letter; A.T. IX B, 3.

(١١) S.T.; A.T., X, 496.

(١٢) P.P., Prefatory Letter; A.T. IX B, 15.

(١٣) D.M., 6; A.T., VI, 70.

المدرسيين؛ فبالنسبة له يوجد هناك نوع واحد من المعرفة الجديرة بهذا الاسم، وهى المعرفة اليقينية. وديكارت - فى المقام الثالث- كان عاقداً العزم على أن ينجز ويعمل بأفكار واضحة ومتميزة، وليس كما اتهم المدرسيين الذين يعملون أحياناً باستخدام مصطلحات بدون أى معنى واضح، أو ربما بدون أى معنى على الإطلاق. فعلى سبيل المثال نجد "أنهم (أى المدرسيين) عندما يميزون بين الجوهر والامتداد أو الكم، فإن ما يتصورونه فى أذهانهم فحسب هو فكرة ملتبسة عن الجوهر اللاجسمانى الذى ينسبونه خطأً إلى الجوهر الجسمانى"(١٤) فديكارت يريد أن يستبدل بالأفكار الملتبسة أفكاراً واضحة متميزة.

والواقع أن ديكارت قد نسب قيمة ضئيلة إلى التعليم من خلال العرض التاريخى والتعلم من خلال الكتب عموماً. وفى ضوء هذا الأمر، فلن يكون غريباً أن انتقاداته العنيفة للأرسطوطالية وللفلسفة المدرسية [الإسكولائية] كانت قائمة على الانطباع الذى تولد لديه بفعل نزعة أرسطية متدهورة، وبفعل ما يمكن أن نسميه بمدرسة الكتب التعليمية الشارحة، أكثر مما كانت قائمة على انطباع تولد لديه بفعل أى دراسة عميقة للمفكرين الكبار فى الفترة اليونانية وفترة العصور الوسطى؛ فهو - على سبيل المثال- عندما يتهم المدرسيين باللجوء إلى سلطة القدماء، فإنه يتجاهل أن الأكوينى نفسه قد أعلن صراحة أن اللجوء إلى سلطة القدماء هو أضعف البراهين جميعاً فى الفلسفة. ولكن مثل هذه الاعتبارات لا تغير شيئاً من موقف ديكارت العام إزاء الفلسفة السابقة عليه وإزاء فلسفة عصره. وحينما تمنى ديكارت آنذاك على الآباء اليسوعيين- الذين اعتبرهم متميزين فى مجال التعليم- أن يقرروا كتابه فى "مبادئ الفلسفة" كنص فلسفى مدرسى، فإنه قد خفف إلى حد ما من حملاته النقدية على الفلسفة المدرسية، وتخلى عن الهجوم وجها لوجه الذى كان قد هدد به. ولكن وجهة نظره ظلت كما هى، أعنى أنه يجب إحداث قطيعة صريحة مع الماضى.

(١٤) P.P., 9; A.T. IX B, 68.

غير أن هذا لا يعنى أن ديكارت كان عاقداً العزم على رفض كل ما آمن بصدقه الفلاسفة الآخرون؛ فهو لم يُسلم تسليماً بأن كل القضايا التى أعلنها الفلاسفة السابقون كانت كاذبة، فربما كان بعض منهم على الأقل صادقًا تمامًا. وفى الوقت ذاته، فإنه يجب إعادة اكتشافهم بمعنى أن الحقيقة التى أعلنوها ينبغى إثباتها بطريقة مرتبة، بالانتقال على نحو منظم من القضايا الأساسية التى لا تقبل شكًا إلى القضايا التى تُستمد منها، ولقد ود ديكارت أن يجد المنهج الصحيح فى البحث عن الحقيقة ويطبقه، وهو منهج سوف يمكنه من البرهنة على الحقائق وفقًا لترتيب عقلانى منظم، بصرف النظر عما إذا كانت أم لم تكن هذه الحقائق قد تم إقرارها من قبل؛ فلم يكن هدف ديكارت هو إنتاج فلسفة جديدة بقدر ما كان هدفه هو إنتاج فلسفة يقينية حسنة التنظيم، ما دام الاطمئنان إلى ما يتم إنتاجه هو ما ينبغى أن ننشغل به. ولقد كان عدوه الرئيسى هو مذهب الشك لا الفلسفة المدرسية، ولذلك، فإذا كان قد صمم على الشك بطريقة منظمة فى كل ما يحتمل أن يكون موضع شك للتمهيد لتأسيس معرفة يقينية، فإنه لم يفترض منذ البداية أنه لا يمكن لأى قضية من القضايا التى شك فيها أن تصير فيما بعد قضية صادقة على نحو يقينى، يقول: "لقد تبين لى أنه ليست هناك أية معقولية فى دعوى أى فرد لإصلاح بلد ما بتبديل كل شىء وقلبه تماماً رأسًا على عقب، من أجل إقامته على النحو الصحيح من جديد. كذلك فلا رجحان فى القول بأنه ينبغى إصلاح مجمل هيكل العلوم أو نظام التعليم الذى أرسته المدارس. ولكن فيما يتعلق بكل الآراء التى اعتنقتها حتى الآن، فقد ارتأيت أنه لم يكن بوسعى أن أفعل ما هو أفضل من السعى إلى إزاحة هذه الآراء بعيداً مرة واحدة وإلى الأبد، كيما يمكن فيما بعد أن أستعيض عنها بآراء أخرى بدت لى أفضل منها، أو بنفس الآراء بعد أن جعلتها متوافقة مع مخطط عقلانى ما"[١٥]. وفيما بعد سوف نرجع إلى إحالات أخرى عن منهج الشك الديكارتى، ولكن من المستحسن هنا أن نلاحظ الجملة الأخيرة فى هذا الاقتباس.

---

(١٥) D.M., 2; A.T., VI, 13, 14.

ولذلك، فإذا شاء ديكارت أن يواجه الزعم بأن بعضًا من آرائه الفلسفية إما كانت مشابهة للآراء التى آمن بها فلاسفة آخرون أو كان لهؤلاء فضل فيها بشكل ما، فإنه بمقدوره الرد بأن هذه المسألة لها أهمية ضئيلة؛ ذلك أنه لم يدَّعِ أبدًا أنه كان أول من يكتشف القضايا الفلسفية التى كانت صادقة، فما ادعاه هو أنه قد أنشأ منهجًا للبرهنة على الحقائق وفقًا للنظام الذى تتطلبه مقتضيات العقل ذاته.

يشير ديكارت فى الاقتباس سالف الذكر إلى جعل الحقائق متوافقة مع مخطط عقلانى ما؛ فنموذج الفلسفة عنده كان نموذجًا لنظام مترابط عضويًا من الحقائق المؤسسة علميًا، أى من الحقائق المرتبة على ذلك النحو الذى يمكن فيه للعقل أن ينتقل من الحقائق الأساسية الواضحة بذاتها إلى حقائق واضحة أخرى متضمنة فى الحقائق السابقة، ولقد كانت الرياضيات هى ما أوحى لديكارت بهذا النموذج إلى حد كبير؛ ففى كتابيه "قواعد لهداية العقل" و"مقال عن المنهج" يتحدث صراحة عن التأثير الذى مارسته الرياضيات على عقله، ولذا فإنه فى العمل الأخير(١٦) يخبرنا بأنه فى حياته المبكرة درس الرياضيات والتحليل الهندسى والجبر، حتى إنه قد تأثر تأثرًا عميقًا بوضوح ويقين هذه العلوم إذا ما قورنت بالفروع الأخرى من الدراسة، ورأى أنه من الضرورى فحص السمات الخاصة التى تميز منهج الرياضيات -وتمنحه أفضليته- بغرض تطبيقها على فروع العلم الأخرى. ولكنه هنا يفترض بطبيعة الحال أن تكون كل العلوم متشابهة، بمعنى أن المنهج الذى يقبل التطبيق فى مجال الرياضيات يكون قابلاً للتطبيق فى مجال آخر. والحقيقة أن هذا هو ما اعتقده ديكارت؛ فالعلوم إذا ما نظرنا إليها مجتمعة "تكون متماثلة مع الحكمة الإنسانية التى تظل دائما واحدة، مهما طُبقت فى موضوعات مختلفة؛ فهناك نوع واحد من المعرفة، وهى المعرفة اليقينية الواضحة، وهناك فى النهاية علم واحد فقط، رغم أنه ينطوى على فروع مرتبطة فيما بينها. ومن ثم، فإن هناك منهجًا علميًا واحدًا"(١٧).

---

(١٦) D.M., 2; A.T., VI, 17.

(١٧) R.D. 1; A.T., X. 360.

وهذا التصـور لمجمل العلوم على أنها علم واحد أو - بالأحرى- فروع من علم واحد مرتبطة ارتبـاطًا عضـويًا، ويكـون متمـاثلاً مع الحكمـة أو الفـهم الإنسـانى- هذا التصور يمثل بالتأكيد افتراضًا كبيرًا. ولكن ربما أمكن ديكارت القول إن البرهان الكامل على صحة هذا الافتراض لا يمكن أن يُقدم سلفًا؛ ففقط من خلال توظيف المنهج الصـحـيح فى بناء هيـكل مـوحـد من العـلم، أى نسق منظم من العلـوم قـادر على تحـقيق تطور تقدمى لا نهـائى- فـقط من خـلال ذلك يمكننا أن نُظهـر مـشروعـيـة هذا الافـتراض تمـامًا.

وجدير بالذكر أن نظـرية ديكارت فى أن كل العلوم هـى فى النهـاية علم واحد، وأن هناك منـهجًا علميًا كليًا واحـدًا- هو أمـر يمـيـز على الفور ديكارت عن غيـره من الأرسطوطاليـين؛ فلقد اعـتقد هؤلاء الآخرون أن الموضـوعات المختلفـة للعلوم المخـتلفة تتطلب مناهج مـختلفة، فنحن على سبيل المثال لا يمكن أن نطبق فى علم الأخـلاق نفس المنهج الذى يكون مـلائمًا فى مـجـال الرياضيـات؛ لأن الاخـتـلاف فى مـوضـوع البـحث يستبعد مثل هذا التشابه بين علم الأخلاق والرياضيات. ولكن هذه الوجهة من النظر قد هاجمها ديكارت صراحة، حقـا إنه قد أقر التمييز بين العلوم التى اعتمدت كليـة على النشاط المعرفى للعقل، والفنون (مثل عزف الهارب) التى تعتمد على تدريب البدن وميوله. وربما يمكننا القول إنه قد أقر تمييزًا بين العلم والمهارة، بين مـعـرفـة مـا هـى الأشـيـاء ومعرفة الكيفية التى تكون عليها الأشياء. ولكن هناك نوعًا واحدًا فقط من المعرفة، وهو لا يصبح متفرقًا إلى أنماط متباينة من خلال اختلافات موضوع البحث. وهكذا فإن ديكارت قد أدار ظهره للفكرة الأرسطية والمدرسية القائلة بوجود أنماط مختلفة من العلوم لها مناهجها الإجرائية المختلفة، واستعاض عنها بفكرة العلم الكلى الواحد. ولا شك أن ما شجعه على ذلك هو نجاحه فى بيـان أن القضايا الهندسية يمكن البرهنة عليها بوسائل رياضـيـة. أمـا أرسطو- الذى أكـد أن الهندسة والحساب يشكـلان علمين مـتمـايزين- فقد أنكر أن القضايا الهندسية يمكن البرهنة عليها بطـريقـة رياضية(١٨).

(١٨) Anal. Post. , I, 7.

ولذلك فإن هدف ديكارت الأسمى كان هو تشييد تلك الفلسفة العلمية الشاملة؛ فهو في الميتافيزيقا – التي هي جذر الشجرة وفقًا لتشبيهه – يبدأ بوجود الذات المتناهية المدركة حدسيًا، ليشرع بعد ذلك في إرساء معيار الحقيقة، ووجود الله، ووجود العلم الخارجي. والفيزيقا – التي هي جذع الشجرة – تعتمد على الميتافيزيقا، على الأقل بمعنى أن الفيزيقا لا يمكن اعتبارها جزءًا عضويًا من العلم، إلى أن يتبين أن المبادئ النهائية للفيزيقا قد تم استخلاصها من المبادئ الميتافيزيقية. أما العلوم العملية – وهي فروع الشجرة – فإنها تصبح علومًا بحق عندما يكون اعتمادها العضوي على الفيزيقا أو الفلسفة الطبيعية قد أصبح واضحًا. والحقيقة أن ديكارت لم يدعِ أنه حقق ذلك الهدف كاملاً، ولكنه اعتقد أنه حدد البداية وعين الطريق الذي يؤدي إلى الإنجاز الكامل لهدفه.

إن ما قلناه حتى الآن ربما يعطي الانطباع بأن ديكارت كان مهتمًا فحسب بالترتيب والبرهان النسقي الخاص بحقائق قد تم إعلانها من قبل. ولكن هذا الانطباع سيكون خطأً فاحشًا؛ لأنه قد اعتقد أيضًا أن استخدام المنهج الملائم سوف يمكن الفيلسوف من اكتشاف الحقائق التي ظلت مجهولة آنذاك. وهو لم يقل إن المنطق المدرسي [الإسكولائي] بلا قيمة، ولكنه في رأيه "يفيد في أن يفسر للآخرين تلك الأشياء التي يعرفها المرء.. أكثر مما يفيدهم في تعلم ما هو جديد"[١٩]، فاستخدامه يكون في المقام الأول تعليميًا. أما منطق ديكارت الخاص، على حد قوله، فهو ليس كمنطق المدارس الذي يكون أشبه "بالجدل الذي يعلمنا كيف نجعل الأشياء التي نعرفها مفهومة لدى الآخرين، أو حتى كيف نعيد تشكيل – دون أن نصدر أية أحكام – الكلمات العديدة المتعلقة بتلك الأشياء التي لا نعرفها"، وإنما هو "المنطق الذي يعلمنا على أفضل نحو أن نوجه عقولنا، كي نكتشف تلك الحقائق التي نكون جاهلين بها"[٢٠].

---

(١٩) D.M., 2; A.T., VI, 17.

(٢٠) P.P, Prefatory Letter; A.T., IX B, 13-14.

وفى القسم التالى من هذا الفصل سوف نقول شيئًا ما أبعد من ذلك عن الادعاء بأن هذا "المنطق" الجديد يمكننا من اكتشاف الحقائق التى لا تزال مجهولة. ولكننا يمكن أن نلاحظ هنا المشكلة التى يحدثها هذا الادعاء؛ فلنفترض أن المنهج الرياضى يعنى أن نستنبط من مبادئ واضحة بذاتها قضايا تلزم لزومًا منطقيًا عن هذه المبادئ؛ فإذا ما شئنا أن ندعى أننا يمكننا أن نستنبط بهذه الطريقة حقائق عن العالم متعلقة بمجال الوقائع، فإنه سيكون علينا أن نجعل علاقة العلية شبيهة بعلاقة اللزوم المنطقى، وعندئذ يمكننا الزعم بأن حقائق الفيزيقا - على سبيل المثال- يمكن استنباطها قبليًا. ولكننا إذا شبهنا العلية باللزوم المنطقى، فإننا سنكون مجبرين فى النهاية على تبنى مذهب واحدى- مثل مذهب إسبينوزا- تكون فيه الأشياء المتناهية بمثابة نتائج منطقية لمبدأ منطقى نهائى إذا جاز التعبير، فالميتافيزيقا والمنطق سوف يختلطان بعضهما ببعض، وإذا ادعينا أن حقائق الفيزيقا يمكن استنباطها قبليًا، فإن التجربة عندئذ لن يكون لها أى دور فى تطور الفيزيقا. وهذا يعنى بعبارة أخرى أن النتائج الصحيحة للمشتغل بالفيزياء لن تتوقف على التحقق التجريبى؛ فدور التجربة سيكون على الأكثر هو أن تبين للناس أن النتائج التى تم الوصول إليها قبليًا بشكل مستقل عن أية تجربة هى نتائج صادقة فى مجال الواقع. ولكن ديكارت - كما سنرى فيما بعد- لم يبدأ فى الميتافيزيقا بمبادئ أنطولوجية تكون لها أولية فى رتبة الوجود؛ فهو لم يبدأ - مثلما فعل إسبينوزا- بالله، وإنما بدأ بالذات المتناهية. كذلك فإن منهجه- على نحو ما تمثل فى كتابه "التأملات"- لا يحمل أى تشابه وثيق الصلة بمنهج علماء الرياضيات. أما بالنسبة للفيزيقا، فإن ديكارت لم ينكر فى واقع الأمر دور التجربة، ولذلك فإن المشكلة التى كانت تواجه ديكارت هى التوفيق بين إجراءاته الفعلية والصورة النموذجية التى رسمها للعلم الكلى وللمنهج شبه الرياضى الكلى، ولكنه لم يقدم أبدًا حلاً مرضيًا لهذه المشكلة. كذلك فإنه فى الحقيقة لا يبدو أنه قد أدرك بوضوح التعارضات القائمة بين مثله الأعلى فى استيعاب كل العلوم فى الرياضيات، وإجراءاته الفعلية التى اتخذها. ولا شك أن هذا هو أحد الأسباب التى تجعل القول بأن الإسبينوزية هى تطور منطقى للديكارتية قولاً يلقى استحسانًا ملحوظًا. وفى الوقت ذاته، فإن فلسفة ديكارت تقوم

على ما أنجزه بالفعل حينما تفلسف، لا على ما كان بوسعه إنجازه أو ما كان من المحتمل أن ينجزه إذا ما طور ذلك الجانب الرياضى الشامل من نموذجه فى العلم. وإذا ما اعترفنا بذلك، فإننا يجب أن نضيف على الفور أنه كان ينبغى أن يعدِّل من نموذجه للعلم وللمنهج العلمى فى ضوء الإجراءات التى اعتبرها ملائمة عند تعامله مع المشكلات الفلسفية العيانية.

٣- ما هو المنهج الديكارتى؟ يخبرنا ديكارت: "أعنى بالمنهج "مجموعة" من القواعد اليقينية البسيطة إلى الحد الذى يجعل من يراعيها بدقة لا يرى أبدًا شيئًا كاذبًا على أنه صادق، بحيث يكون فى مقدوره أن يصل- دون أن يضيع شيئا من جهده العقلى، وإنما يزيد من معرفته شيئا فشيئًا- إلى فهم صحيح لكل الأشياء التى لا تتجاوز قدرته"[٢١]. وهكذا يُقال لنا إن المنهج يقوم على مجموعة من القواعد. ولكن ديكارت لا يعنى بهذا القول أن هناك "تكنيكًا" خاصًا يمكن تطبيقه على نحو لا مجال فيه للقدرات الطبيعية للعقل البشرى، بل إن الأمر على العكس من ذلك؛ فالقواعد هنا هى قواعد لحسن استخدام القدرات والعمليات الطبيعية للعقل. فيبين لنا ديكارت أنه ما لم يكن العقل قادرًا أصلاً على استخدام عملياته الطبيعية، فإنه سيكون غير قادر حتى على فهم أبسط مدركات أو قواعد الأمر المطروح[٢٢]، فالعقل إذا ما ترك لذاته يكون معصومًا من الخطأ. وهذا يعنى أن العقل إذا ما استخدم نوره الطبيعى وقدراته الطبيعية دون تأثير دخيل من العوامل الأخرى- فى نطاق الأمور التى لا تتجاوز قدرته على الفهم- فإنه لن يخطئ؛ أما إذا لم يحدث هذا، فلن يكون هناك أى "تكنيك" يمكن أن يعوض القصور المتأصل فى العقل ذاته. ولكننا قد نسمح لأنفسنا أن ننحرف عن الطريق الصحيح للتأمل العقلانى من خلال عوامل مثل: الحكم السابق والعاطفة وتأثير التربية وتعجل الأمور والرغبة المحمومة فى بلوغ النتائج، وعندئذ يصبح العقل أعمى إن جاز التعبير، ولا يستخدم عملياته الطبيعية على نحو صحيح. ومن ثم، فإن وجود

---

(٢١) R.D., 4; A.T., X, 371-2.

(٢٢) R.D., 4; A.T., X, 272.

مجموعة من القواعد يكون أمراً ذا نفع عظيم، رغم أن هذه القواعد تفترض سابقًا القدرات والعمليات الطبيعية للعقل.

فما هى تلك العمليات الأساسية للعقل؟ إنها اثنتان: أعنى الحدس intuition والاستنباط deduction، وهما "عمليتان عقليتان نكون بواسطتهما قادرين- دون أن يكون هناك أى مجال للخوف من الوهم- على أن نصل إلى معرفة الأشياء"(٢٣). والعملية الأولى [وهى الحدس] "ليست هى تلك الثقة المتقلبة فى الحواس، ولا الحكم الخاطئ الذى ينتج من تأليف تعسفى للخيال، وإنما هى ذلك التصور الذى ينشأ على الفور، وعلى نحو واضح متميز فى ذهن صاف منتبه بحيث لا يبقى معنا أى شك فى موضوع فهمنا، أو لنقل- بعبارة أخرى مماثلة- إن الحدث هو تصور لا يعتريه أى شك، يضطلع به ذهن صاف منتبه، وينشأ من نور العقل وحده"(٢٤). ولذلك، فإن الحدس يعنى نشاطًا عقليًا خالصًا، فهو رؤية عقلية تكون واضحة ومتميزة تمامًا، حتى إنها لا تترك أى مجال للشك.

أما الاستنباط فهو يوصف بأنه "كل استدلال ضرورى من الوقائع الأخرى التى تتصف باليقين"(٢٥). والواقع أن الحدس يكون مطلوبًا حتى فى البرهنة الاستنباطية؛ لأننا يجب أن نرى صدق كل قضية بوضوح وتميز قبل أن نشرع فى الخطوة التالية. وفى الوقت ذاته، فإن الاستنباط يكون متميزاً عن الحدس من حيث إنه يكون هناك فى الحدس- وليس فى الاستنباط- "حركة أو توالى ما"(٢٦).

وقد عمل ديكارت ما فى وسعه لرد الاستنباط إلى الحدس؛ فعلى سبيل المثال يمكننا القول إنه فى حالة القضايا التى يتم استنباطها مباشرة من المبادئ الأولى، يكون صدق هذه القضايا معروفًا لنا بواسطة الحدس حينًا وبواسطة الاستنباط حينًا

(٢٣) R.D.,3; A.T., X, 368.

(٢٤) Ibid.

(٢٥) R.D., 3; A.T. X, 369.

(٢٦) R.D., 3; A.T. X, 370.

آخر، تبعًا لوجهة النظر التى نتخذها. "ولكن النتائج البعيدة – على العكس من ذلك– يتم الإعداد لها فقط بواسطة الاستنباط"[٢٧]. وفى العمليات المطولة من البرهنة الاستنباطية يعتمد يقين الاستنباط إلى حد ما على صحة الذاكرة، وبذلك يدخل هنا عامل آخر. ولذا فإن ديكارت يرى أنه من خلال المراجعة المتكررة للعملية الاستنباطية يمكن أن نقلل من تأثير دور الذاكرة، كى نقترب على الأقل من إدراك حدسى لصدق النتائج البعيدة، باعتبارها نتائج تلزم بوضوح عن المبادئ الأولى. وعلى أية حال، فرغم أن ديكارت يُخضع بذلك الاستنباط للحدس، فإنه يواصل الحديث عنهما باعتبارهما عمليتين عقليتين.

وديكارت يتحدث عن الحدس والاستنباط بوصفهما "منهجين يمثلان أفضل طريقين آمنين لبلوغ المعرفة"[٢٨]. ولكن رغم أنهما طريقان لبلوغ معرفة يقينية، فإنهما لا يمثلان "المنهج" الذى يتحدث عنه ديكارت فى تعريفه للمنهج الذى اقتبسناه فى بداية هذا القسم من الفصل الحالى؛ لأن الحدس والاستنباط ليسا من قبل القواعد المنهجية؛ فالمنهج– بخلاف ذلك– يقوم على قواعد لحسن استخدام هاتين العمليتين العقليتين. وديكارت يخبرنا بأن المنهج يقوم أساسًا على النظام، وهذا يعنى أننا يجب أن نراعى قواعد التفكير على نحو منظم. وهذه القواعد مقدمة فى كتاب "قواعد لهداية العقل" وكتاب "مقال عن المنهج". وفى هذا الكتاب الأخير نجد أن أول وصية من الوصايا الأربع فى قائمة ترتيب القواعد، هى "ألا أقبل شيئًا على أنه حق، ما لم أتبين بوضوح أنه كذلك، بمعنى أن أوجه عنايتى إلى اجتناب التعجل والتحيز فى إصدار الأحكام، وألا أقبل من هذه الأحكام إلا ما تمثل لعقلى فى وضوح وتميز على نحو لا يدع لى مجالاً لأى شك فيها"[٢٩]. ومراعاة هذه الوصية أمر يستلزم استخدام الشك المنهجى، وهذا يعنى أن نُخضع للشك على نحو منظم كل الآراء التى اكتسبناها من قبل، كى يمكن أن

(٢٧) Ibid.

(٢٨) Ibid.

(٢٩) D.M., 2; A.T., VI, 18.

نكتشف تلك الآراء التى لا تقبل شكًا، ومن ثم يمكن أن تقوم مقام الأساس من صرح العلم. وحيث إننى سأعود إلى تناول هذا الموضوع فى القسم الخامس من هذا الفصل؛ فلن أزيد هنا على ما قلته شيئًا.

وفى القاعدة الخامسة من "قواعد هداية العقل" يقدم ديكارت ملخصًا لمنهجه؛ "فالمنهج يقوم كلية على تنظيم وترتيب (بالمعنى الحرفى للنظام والترتيب) لتلك الموضوعات التى يجب أن يتوجه إليها انتباه الذهن، إذا شئنا أن نكتشف أى حقيقة كانت. ولسوف نراعى هذا المنهج بدقة إذا ما اختزلنا القضايا الملتبسة والغامضة شيئًا فشيئًا إلى تلك القضايا الأكثر بساطة، وإذا ما بدأنا بعد ذلك بالإدراك الحدسى للقضايا الأكثر بساطة، وحاولنا إعادة اقتفاء طريقنا الذى سلكناه بالخطوات ذاتها، لنصل إلى معرفة كل القضايا الأخرى"[٣٠]. ومعنى هذه القاعدة ليس واضحًا بصورة مباشرة، ولكن الترتيب الموصوف على هذا النحو له جانبان، وهما ما يجب شرحه الآن باختصار:

إن الجزء الأول من المنهج يتمثل فى أننا ينبغى أن نختزل القضايا الملتبسة والغامضة شيئًا فشيئًا إلى تلك القضايا الأكثر بساطة. ويقال بوجه عام إن هذه النصيحة تناظر الوصية الثانية فى "المقال عن المنهج" "(فالوصية) الثانية هى أن نقسم كل معضلة من المعضلات التى علينا أن نفحصها إلى أجزاء عديدة قدر الإمكان، وبقدر ما يبدو ضروريًا"[٣١]. وهذا هو المنهج الذى يسميه ديكارت بعد ذلك بمنهج التحليل أو منهج حل المعضلات. ومن العسير القول إنه قد استخدم كلمة "تحليل" بنفس هذا المعنى بالضبط، ولكن التحليل، على نحو ما وصفناه هنا، يقوم على تفتيت- إن جاز التعبير- معطيات المعرفة المتكثرة إلى أبسط عنصر أو عناصر. ولقد كان ديكارت متأثرًا فى تصوره للمنهج بالرياضيات، ولكنه قد اعتبر الهندسة الإقليدية- على سبيل المثال- ارتدادًا خطيرًا، أعنى أن البديهيات Axioms والمبادئ الأولى ليست "مبررة"، وهذا يعنى

---

(٣٠) R.D., 5; A.T. X, 379.

(٣١) D.M., 2; A.T. VI, 18.

أن عالم الهندسة هنا لا يبين لنا كيف يمكن الوصول إلى مبادئه الأولى. وبخلاف ذلك فإن منهج التحليل أو حل المعضلات "يبرر" المبادئ الأولى لأى علم؛ بأن يبين بوضوح، وعلى نحو منظم، كيف يمكن الوصول إلى هذه المبادئ، ولماذا يتم تأكيدها. وبهذا المعنى فإن التحليل هو منطق الكشف. ولقد كان ديكارت مقتنعًا بأنه قد اتبع طريق التحليل فى كتاب "التأملات"، من خلال حل معطيات المعرفة المتكثرة إلى القضية الوجودية الأولية "أنا أفكر، فأنا إذن موجود" Cogito, Ergo Sum، ومن خلال بيان كيفية اكتشاف حقائق الميتافيزيقا الأولية وفقا لترتيبها الصحيح. وهو فى رده على المجموعة الثانية من الاعتراضات يلاحظ أن "التحليل يبين لنا الطريق الصحيح الذى بواسطته تم اكتشاف واستنباط شىء ما منهجيًا، كما لو كان معروفًا بطريقة قبلية؛ حتى إن القارئ إذا ما عنى باتباع هذا التحليل ووجه انتباهه الكافى إلى كل شىء، فإنه سوف يفهم المسألة على نحو لا يقل كفاءة، وسوف تبدو له صنيعة فكره كما لو أنه قد اكتشفها بنفسه... غير أننى فى كتاب "التأملات" لم أستخدم سوى التحليل، ذلك المنهج الذى يبدو لى أفضل وأصح منهج للتعليم"(٣٢).

أما الجزء الثانى من المنهج الذى تم تلخيصه فى القاعدة الخامسة فيطالبنا بأن "نبدأ من الإدراك الحدسى لأبسط القضايا، وأن نحاول- بواسطة إعادة اقتفاء طريقنا عبر الخطوات ذاتها- الوصول إلى معرفة كل القضايا الأخرى"، وهذا هو ما يسميه ديكارت وهيدجر فيما بعد بالتأليف أو منهج التركيب. ونحن فى عملية التأليف نبدأ بالمبادئ الأولى المدركة حدسيًا أو بأبسط القضايا (التى نصل إليها فى نهاية التحليل)، ونشرع فى ممارسة الاستنباط بطريقة منظمة لنتأكد من أننا لم نغفل أية خطوة، وأن كل قضية لاحقة تكون مستمدة حقًا من القضية السابقة عليها. وذلك هو المنهج الذى استخدمه علماء الهندسة الإقليديون. وفيما يرى ديكارت، إذا كان التحليل هو منهج الكشف، فإن التأليف هو المنهج الذى يلائم على أفضل نحو البرهنة على ما يكون معروفًا من قبل، وهو المنهج الذى تم استخدامه فى كتاب "مبادئ الفلسفة".

(٣٢) R.O, 2; A.T., IX, 121-2, cf. VII, 155.

وديكارت فى رده على المجموعة الثانية من الاعتراضات يقول مؤكدًا: "إننى أميز بين أمرين فى أسلوب الكتابة على الطريقة الهندسية، أعنى نظام البرهان ومنهج البرهان؛ أما النظام فيقوم فحسب على أن نقدم أولاً تلك الأشياء التى ينبغى أن تكون معروفة لنا بحيث لا نحتاج فى معرفتها إلى ما يكون لاحقًا عليها، وأن نرتب كل المسائل الأخرى بحيث يعتمد إثباتها على ما يسبقها. ولقد حاولت بالتأكيد أن أتبع هذا النظام بدقة قدر الإمكان فى كتابى "التأملات"[٣٣]. وهو يشرع بعد ذلك فى تقسيم منهج البرهان إلى تحليل وتأليف، مؤكدًا على القول- الذى أتى ذكره من قبل- بأنه فى كتاب "التأملات" استخدم التحليل فقط.

والتحليل إذن- فيما يرى ديكارت- يمكننا من الوصول إلى حدس "الطبائع البسيطة" simple natures. والسؤال الذى ينشأ هو: ماذا كان يعنى ديكارت بهذا المصطلح؟ وربما يمكن بيان ذلك على أفضل نحو باستخدام أحد أمثلته الخاصة: إن الجسم له امتداد وشكل. ولا يمكن القول إنه مؤلف فعليًا من طبيعة جسمانية وامتداد وشكل؛ "لأن هذه العناصر لم توجد أبدًا بمعزل بعضها عن بعض، ولكن بالقياس إلى فهمنا، فإننا نصفه بأنه مركب من هذه العناصر الثلاثة"[٣٤]. ونحن يمكن أن نحلل الجسم إلى هذه العناصر، ولكننا لا يمكن- على سبيل المثال- أن نحلل شكلاً ما إلى عناصر أخرى؛ فالطبائع البسيطة إذن هى العناصر النهائية التى تصل إليها عملية التحليل، والتى نعرفها فى أفكار واضحة متميزة.

إن الشكل والامتداد والحركة وما شابه ذلك، تشكل مجموعة من الطبائع البسيطة المادية، بمعنى أنها توجد فقط فى الأجسام. ولكن هناك أيضًا مجموعة من الطبائع البسيطة "العقلية" أو الروحية، مثل: الإرادة والتفكير والشك. وعلاوة على ذلك، فإن هناك مجموعة من الطبائع البسيطة المألوفة فى الأشياء الروحية والمادية، مثل: الوجود

---

(٣٣) R.O., 2., A.T. IX, 121,cf. VII, 155.

(٣٤) R.D., 12; A.T., X, 418.

والوحدة والديمومة. وديكارت يدرج فى هــذه المجموعة ما نسميه "بالأفكار المــألوفة" التى تربط معًا الطبائع البسيطة الأخرى، والتى تعتمد عليها صحة الاستدلال أو الاستنباط. وأحد الأمثلة التى يسوقها ديكارت هنا: "أن الشيئين المساويين لشىء ثالث يكونان متساويين".

هذه "الطبائع البسيطة" هى العناصر النهائية التى تصل إليها التحليل، ما دامت تظل واقعة فى إطار الأفكار الواضحة والمتميزة؛ (فالمرء يمكن أن يواصل سيره إلى ما هو أبعد من ذلك، ولكن فقط على حساب الوقوع فى الخلط الذهنى). وهذه الطبائع البسيطة هى المواد النهائية- إن جاز التعبير- أو هى نقاط الانطلاق للاستدلال الاستنباطى. ولئن كان ديكارت يتحدث أيضًا عن "قضايا بسيطة"، فإن هذا لا يدعو للدهشة إذا ما وضع المرء فى اعتباره أن الاستنباط هو استنباط لقضايا من قضايا، ولكن ليس هناك وضوح فى الكيفية التى يرى بها ديكارت أن موقفه مبررًا عندما يتحدث عن الطبائع البسيطة بوصفها قضايا. ولا يمكن كذلك القول باطمئنان إن ديكارت قد شرع فى بيان مقصوده بطريقة واضحة غير ملتبسة؛ لأنه لو كان قد فعل ذلك، لكان من المفترض ألا تواجهنا تلك التفسيرات المتباينة التى نجدها فى تعقيبات أو تعليقات ديكارت على الاعتراضات. وربما أمكننا بيان هذا الأمر على أساس من التمييز بين فعل الحدس وفعل الحكم؛ فنحن ندرك حدسيًا الطبيعة البسيطة، ولكننا نثبت بساطتها ونميزها عن طبائع بسيطة أخرى من خلال قضية ما. ولكن من العسير القول بأن ديكارت كان يقصد التلميح إلى أن الطبائع البسيطة تكون بلا علاقات؛ فهو- كما رأينا- يذكر الشكل باعتباره مثالاً على طبيعة بسيطة، ولكنه عند مناقشة القاعدة الثانية عشرة يقول إن الشكل يكون متحدًا بالامتداد (الذى هو طبيعة بسيطة أخرى)؛ لأننا لا يمكن أن نتصور الشكل بدون امتداد. كذلك فإن بساطة فعل الحدس لا تعنى بالضرورة أن موضوع الحدس لا يتألف من عنصرين مرتبطين ارتباطًا ضروريًا، شريطة أن يكون إدراك هذا الارتباط- بطبيعة الحال- إدراكا مباشرًا؛ لأنه إذا لم يكن مباشرًا، أى إذا كانت هناك نقلة أو تتابع، فإننا نكون بذلك إزاء حالة استنباط. ومع ذلك، فربما كان الطريق الطبيعى لفهم ديكارت هو ذاك: إننا ندرك حدسيًا قضايا

فى المقام الأول. وديكارت فى تفسيره للقاعدة الثالثة يقدم أمثلة على الحدس، وهو فى واقع الأمر قضايا فحسب، "وهكذا، فإن كل فرد يمكن أن يدرك بالحدس العقلانى أنه موجود، وأنه يفكر، وأن المثلث يكون محاطًا بثلاثة أضلاع فقط، وأن الجسم يكون محدودًا بسطح واحد... إلخ"(٣٥). أما الطبائع البسيطة- كالوجود مثلاً- فتكون متحررة من مثل هذه القضايا من خلال نوع من التجريد. ولكننا عندما نحكم ببساطتها، فإن هذا الحكم يتخذ هيئة قضية. وتظل هناك ارتباطات ضرورية من "الاقتران" أو التمييز، التى يتم إثباتها هى نفسها بواسطة القضايا.

الطبائع البسيطة إذن- كما برهن على ذلك بعض الشراح- تبقى فى الرتبة المثالية؛ فسواء كنا نفضل أن نسميها تصورات أو ماهيات، فإنها تكون مجردة من الرتبة الوجودية وتصبح أشبه بالموضوعات الرياضية مثل: الخطوط والدوائر الكاملة لدى عالم الهندسة. ومن ثم، فإننا لا يمكن أن نستنبط منها نتائج وجودية، اللهم إلا إذا كان يمكننا أن نستخلص من قضية رياضية عن المثلث أنه توجد هناك بالفعل أية مثلثات. إلا أن ديكارت فى كتابه "التأملات" يصرح بقضية وجودية، وهى "أنا أفكر، فأنا إذن موجود"، باعتبارها المبدأ الأساسى، وينتقل من هذا الأساس إلى إثبات وجود الله. ولذلك، فإننا يجب أن نقول إنه يدير ظهره لمنهجه الخاص.

وربما يكون هناك نظر فى القول بأن ديكارت كان ينبغى - ليكون متسقًا مع نفسه- أن يصرف النظر عن مسألة الرتبة الوجودية. ولكن من الواضح تمامًا أنه لم يرغب فى إنتاج ميتافيزيقا دون أن تكون لها مرجعية وجودية، أو تكون مرجعيتها الوجودية محل شك. والقول إن تقديمه للقضايا الوجودية لا يتفق ومنهجه الرياضى، إنما هو مبالغة فى تقدير دور الرياضيات فى فكرة المنهج الديكارتية. حقًا لقد كان ديكارت مقتنعًا بأننا يمكن أن نرى فى الرياضيات أوضح مثال متاح على الاستخدام المنظم للحدس والاستنباط، ولكن هذا لا يعنى أنه كان عازمًا على استيعاب الميتافيزيقا فى الرياضيات، بمعنى حصر الميتافيزيقا فى حدود نموذج الرياضيات. وهو -

(٣٥) R.D., 3; A.T., X, 368.

كما رأينا- يقدم فى كتـابه "قواعد لهداية العقل" مثالاً على ما يعنيه بالحدس، وهو معرفة المرء الحدسية بأنه موجود[٢٦]. وهو فى كتاب "التأملات" يطرح مسألتى وجود الله وخلود النفس كمشكلتين للبحث؛ فهو بعد أن أخضع للشك كل ما يمكن الشك فيه، فإنه يصل إلى القضية البسيطة التى لا تقبل الشك وهى "أنا أفكر، فأنا إذن موجود". وهو عندئذ يشرع فى تحليل طبيعة النفس التى يتم إثبات وجودها، لينتقل بعد ذلك- بنوع من التحديد للحدس الأصلى- إلى إثبات وجود الله. ولكنه من قبل فى كتاب "قواعد لهداية العقل" قد قدم مثالاً على قضية ضرورية يعتقد الكثيرون خطأ أنها قضية عارضة، وهى "أنا موجود، فالله إذن موجود"[٢٧]. والخط العام للبرهان فى "التأملات" مطروح فى الجزء الرابع من "المقال عن المنهج"، ومن ثم، فإنه إذا كان هناك نظر فيما إذا كانت كل سمات فكرة ديكارت الشاملة عن المنهج منسجمة معًا، وإذا ما كان هناك حتى كثير من الغموض والالتباس فيها، فمن الظاهر أن المنهج الذى تم استخدامه بالفعل فى "التأملات" ليس دخيلا على فكرة المنهج الشاملة.

ومما هو جدير بالإضافة هنا، أن ديكارت فى رسالة بعث بها إلى كلرسلييه Clerselier يبين أن كلمة "مبدأ" principle يمكن فهمها بمعان عديدة؛ فهى يمكن أن تشير إلى مبدأ مجرد مثل القول إنه من المستحيل بالنسبة للشىء ذاته أن يوجد وألا يوجد فى الوقت ذاته، ولا يمكننا أن نستنبط من مثل هذا المبدأ وجود أى شىء. أو قد تُستخدم كلمة "مبدأ" لتشير- على سبيل المثال- إلى القضية التى تثبت وجود المرء، ومن هذا المبدأ يمكن أن نستنبط وجود الله، ووجود أى مخلوقات أخرى غيرنا. وفى ذلك يقول ديكارت: "ربما أمكن القول إنه ليس هناك مبدأ واحد يمكن رد كل الأشياء إليه، وإن الطريقة التى بها يختزل المرء القضايا الأخرى إلى ذلك المبدأ القائل إنه من المستحيل للشىء ذاته أن يوجد وألا يوجد فى الوقت ذاته، إنما هى طريقة عديمة الجدوى وبلا فائدة. وفى مقابل ذلك، فإنه سيكون أمرًا عظيم الفائدة إذا ما بدأ المرء فى

---

(٢٦) Ibid.

(٢٧) R.D., 12; A.T., X. 422.

أن يتيقن بنفسه من وجود الله، ليتيقن بعد ذلك من وجود كل المخلوقات الأخرى، وذلك من خلال تأمله في وجوده هو نفسه"[٣٨]. فليس هناك إذن مجال لاستنباط قضايا وجودية من قضايا منطقية مجردة أو قضايا رياضية.

وهناك مسألة أخرى جديرة بالملاحظة، وهي أن ديكارت في "التأملات" - حيث يتبع ما أسماه بمنهج البرهان التحليلي- مهتم بنظام الكشف the ordo cognoscendi (the order of discovery). وليس بنظام الوجود the ordo essendi (the order of being)؛ ففي هذا النظام الأخير تكون لله الأولية في الرتبة، الأولية الأنطولوجية إن جاز التعبير. ولكن في نظام الكشف تكون الأولية لوجود المرء الخاص؛ فأنا أعرف حدسيًا أنني موجود، ثم إنني بفحص أو تحليل الموضوع الحدسي المعبر عنه في القضية "أنا أفكر، فأنا إذن موجود" يمكنني أن أكتشف أولاً أن الله موجود، وأن أكتشف بعد ذلك أن الأشياء المادية توجد بالتناظر مع أفكاري الواضحة المتميزة عنها.

وعندما ننتقل إلى الفيزيقا، نجد أن ديكارت يتحدث كما لو كانت الفيزيقا يمكن استنباطها من الميتافيزيقا. ولكننا ينبغي أن نميز بين معرفتنا بالقوانين التي تحكم أي عالم مادي والتي قد يكون الله اختارها ليخلق العالم وفقًا لها، ومعرفتنا بوجود الأشياء المادية التي خلقها؛ فنحن يمكن أن نصل عن طريق التحليل إلى الطبائع البسيطة مثل: الامتداد والحركة، ومن هذه يمكن أن يستنبط المرء القوانين العامة التي تحكم العالم المادي، وهذا يعني أنه يمكن أن يستنبط القوانين الأكثر عمومية للفيزيقا أو الفلسفة الطبيعية، وبهذا المعنى فإن الفيزيقا تعتمد على الميتافيزيقا. وفي "المقال عن المنهج" يلخص ديكارت محتويات كتابه "رسالة في العالم"، ويلاحظ قائلاً: "لقد بينت ما هي قوانين الطبيعة، وحاولت - دون أن أستند إلى أي مبدأ سوى الكمالات اللانهائية لله- أن أبرهن على كل تلك القوانين التي ربما كان لدى المرء شك فيها، وأن أبين أنه حتى لو كان الله قد خلق عوالم أخرى، فإنه لم يكن ليخلق أي عالم لا تنطبق فيه هذه القوانين"[٣٩].

---

(٣٨) A.T., IV, 445.

(٣٩) D.M., 5; A.T., VI, 43.

ولكن كون أن هناك بالفعل عالمًا تتمثل فيه هذا القوانين، إنما هو أمر معروف يقينًا؛ فقط لأن الصدق الإلهى the divine veracity –كما سنرى فيما بعد– يضمن موضوعية أفكارنا الواضحة المتميزة عن الأشياء المادية.

وهذا التفسير الاستنباطى للفيزيقا يثير السؤال عما إذا كان أم لم يكن هناك أى دور يمكن أن تقوم به التجربة فى المنهج الديكارتى. ومما يجعل السؤال أكثر إلحاحًا قناعة ديكارت بأن منطقه الخاص يمكننا من اكتشاف الحقائق التى لا تزال مجهولة. والسؤال يتعلق بنظريته، لا بإجراءاته العملية؛ فمن الثابت كواقعة تاريخية أنه قد أجرى بالفعل عملاً تجريبيًا(٤٠). ونحن نجد أنفسنا إزاء مجموعتين من النصوص؛ فهو – من ناحية– يتحدث بازدراء عن الفلاسفة "الذين يتجاهلون التجربة، ويتصورون أن الحقيقة سوف تنبثق من أذهانهم كما تنبثق مينرڤا Minerva من رأس چوبيتر"(٤١)، وهو يكتب إلى الأميرة إليزابيث قائلاً إنه لن يتجرأ فى أن يأخذ على عاتقه مهمة تفسير تطور النظام البشرى، "حيث إنه قاصر عن الإتيان بالدليل التجريبى اللازم"(٤٢). ومن ناحية أخرى، فإننا نجده يكتب إلى مرسن فى سنة ١٦٣٨ قائلاً: "إن مذهبى الفيزيقى ليس شيئًا آخر سوى الهندسة"(٤٣)، ويكتب إليه سنة ١٦٤٠ قائلاً إنه سوف يعتبر نفسه جاهلاً تمامًا بالفيزيقا لو كان "قادرًا فقط على تفسير الكيفية التى تكون عليها الأشياء، دون أن يكون قادرًا على البرهنة بأنها لم يكن من الممكن أن تكون بخلاف ما هى عليه"(٤٤)، حيث إنه قد اختزل الفيزيقا إلى قوانين الرياضيات. ومع ذلك، فإن هذا لم يمنعه من أن يكتب أيضًا إلى مرسن سنة ١٦٣٨ قائلاً: إن طلب البراهين الهندسية على مسائل تعتمد على الفيزيقا، إنما هو طلب للمستحيل(٤٥). فمن الواضح إذن أن ديكارت قد نسب دورًا ما للخبرة والتجربة، ولكن ليس من الواضح تمامًا ماذا كانت طبيعة هذا الدور.

---

(٤٠) لقد مارس ديكارت التشريح، وكان شغوفًا بالدراسة العلمية للتشريح.

(٤١) R.D., 5; A.T., X, 380.

(٤٢) A.T., V, 112.

(٤٣) Ibid., II, 268.

(٤٤) A.T., III, 39.

(٤٥) Ibid., II, 141.

وفى المقام الأول، فإن ديكارت لم يعتقد أننا يمكن أن نستنبط قبليًا وجود أشياء فيزيقية جزئية؛ فكون أن هناك شيئًا ما كالمغناطيس– على سبيل المثال– إنما هو أمر يعرف بالخبرة، ولكن لكى نتحقق من الطبيعة الحقيقية للمغناطيس، فإنه من الضرورى أن نطبق المنهج الديكارتى. وبالطبع فإن الفيلسوف يجب أولاً وقبل كل شىء أن "يجمع" الملاحظات التى تمده بها الخبرة الحسية؛ لأن هذه الملاحظات هى المعطيات التجريبية التى سيشرع فى فحصها، والتى يفترضها المنهج. وبعد ذلك سوف يحاول أن "يستنبط (أى بالتحليل) طبيعة ذلك التمازج للطبائع البسيطة، الذى يكون ضروريًا لحدوث كل الآثار التى رآها تحدث فيما يتعلق بالمغناطيس. فإذا ما أنجز ذلك، أمكنه عندئذ أن يؤكد بجرأة أنه قد اكتشف الطبيعة الحقيقية للمغناطيس، بقدر ما يمكن أن يمده الذكاء البشرى والملاحظات التجريبية المعطاة من هذه المعرفة"[٤٦]. وعندئذ يمكن للفيلسوف أن يعكس تلك العملية، بادئًا بالطبائع البسيطة، ومستنبطًا للآثار التى تنتج عنها. وهذه الطبائع البسيطة ينبغى بطبيعة الحال أن تكون متسقة مع الآثار الملاحظة بالفعل. والخبرة أو التجربة يمكن أن تخبرنا إذا ما كانت أم لم تكن متسقة.

وفى المقام الثانى، فإن ديكارت يميز بين المعلولات الأولية الأكثر عمومية، والمعلولات الأكثر جزئية التى يمكن استنباطها من المبادئ أو "العلل الأولى"؛ فهو يرى أن المعلولات الأولى يمكن استنباطها دون صعوبة كبيرة. فى حين أن هناك ما لا نهاية له من المعلولات الجزئية التى يمكن استنباطها من المبادئ الأولى ذاتها، فكيف يمكن لنا إذن أن نميز بين المعلولات التى تحدث بالفعل، وتلك التى يمكن أن تحدث ولكنها لا تحدث لأن الله شاء أمرًا آخر؟ يمكننا أن نتبين ذلك فقط من خلال الملاحظة التجريبية والتجربة، يقول: "عندما أردت الرجوع إلى تلك المعلولات التى كانت أكثر جزئية، وجدت نفسى إزاء موضوعات كثيرة للغاية من أنواع شتى، لدرجة أننى لم أجد هناك إمكانية أمام الذهن البشرى كى يميز صور أو أنواع الأجسام التى على الأرض، عن الصور أو الأنواع التى كانت ممكنة الوجود إذا كانت مشيئة الله أن يُحدثها أو بالتالى يجعلها

---

(٤٦) R.D., 12; A.T., x, 427.

صالحة لاستخدامنا، إذا لم يكن الأمر على هذا النحو الذى نصل فيه إلى العلل بواسطة المعلولات، وأن ننتفع بالتجارب الجزئية العديدة"[٤٧]. ويبدو أن ديكارت يتحدث هنا عن أنواع مختلفة من الأشياء التى ربما تكون قد خُلقت، ومُنحت المبادئ النهائية للطبائع البسيطة. ولكنه يقول أيضًا: "لقد وجدت صعوبة فى أن ألاحظ أى معلول جزئى لم أستطع أن أتبين فيه أنه ربما يكون قد استُنبط من المبادئ بطرق مختلفة"[٤٨]. وهو ينتهى إلى القول: "إننى لا أعرف أية خطة أخرى سوى أن أحاول مرة أخرى أن أجد ذلك النوع من التجارب التى لا تكون نتائجها، إذا ما فسرناها بطريقة ما، هى النتائج ذاتها إذا ما فسرناها بطريقة أخرى"[٤٩].

. ولذلك، فإن "النزعة الرياضية الشاملة" Pan-Mathematicism لدى ديكارت لم تكن مطلقة؛ فهو لم يرفض أن يتيح أى دور للخبرة والتجربة فى الفيزياء. وفى نفس الوقت فإنه من اللافت للنظر أن الدور الذى يعزوه إلى التجربة الإثباتية، هو أن تضع حدوداً للذهن البشرى. وبعبارة أخرى يمكن القول إنه على الرغم من أن ديكارت يمنح التجربة دورًا يمكن أن تمارسه بالفعل فى تطور معرفتنا العلمية بالعالم، وعلى الرغم من أنه يدرك أننا لا نستطيع بالفعل أن نكتشف حقائق جزئية جديدة فى الفيزياء بدون مساعدة التجربة الحسية، فإن مثله الأعلى يبقى هو الاستنباط الخالص. وبوسع ديكارت أن يتحدث بازدراء عن الفلاسفة الطبيعيين الذين يأنفون من اللجوء إلى التجربة الحسية؛ لأنه يدرك أننا لا يمكن فى واقع الأمر أن نستغنى عنها، ولكنه أبعد ما يكون عن الفيلسوف التجريبى؛ ذلك أن مثله الأعلى فى استيعاب الفيزياء فى الرياضيات يظل دائمًا نصب عينيه، واتجاهه العام ينأى بعيداً عن الاتجاه العام لفرانسيس بيكون Francis Bacon. وربما يكون أمرًا مضللاً إلى حد ما الحديث عن "النزعة الرياضية الشاملة" لدى ديكارت، ولكن استخدام هذا الاصطلاح – مع ذلك–

(٤٧) D.M., 6; A.T., VI, 64.

(٤٨) D.M., 6; A.T., VI, 64-5.

(٤٩) D.M., 6; A.T., VI, 65.

يلفت الانتباه إلى الخط العام لفكره، ويساعد على تمييز تصوره للفلسفة الطبيعية عن نظيرتها لدى بيكون.

وربما يكون من التفاؤل المفرط القول بأن نظرية ديكارت فى الأفكار الفطرية تلقى ضوءاً آخر على طبيعة الدور الذى يعزوه للتجربة فى المنهج العلمى؛ ذلك أن النظرية ذاتها لا تخلو من غموض، ومع ذلك، فإن لها صلة بأية مناقشة للعنصر التجريبى فى المنهج الديكارتى. وأنا أعتزم أن أقول شيئًا ما عن النظرية فى القسم التالى.

٤- يتحدث ديكارت عن اكتشاف المبادئ الأولى أو العلل الأولى لكل شىء يكون أو يمكن أن يكون فى هذا العالم، دون "أن نستمد هذه المبادئ من أى مصدر آخر سوى بذور الحقيقة التى توجد بطريقة طبيعية فى نفوسنا"[٥٠]. كذلك فإنه يصرح قائلا: "إننا سوف ننحى جانبًا دون صعوبة كل أضرار الحواس، وسوف نعتمد فى هذا الشأن على ذهننا وحده بأن نتأمل بعناية الأفكار المغروسة فيه بالطبيعة"[٥١]. وإن فقرات من هذا القبيل لتوحى حتمًا بأننا يمكن- فيما يرى ديكارت- أن نشيد ميتافيزيقا وفيزياء عن طريق الاستنباط المنطقى من عدد من الأفكار الفطرية المغروسة فى الذهن "بالطبيعة"، أو - كما نتعلم بعد ذلك- بواسطة الله؛ فكل الأفكار الواضحة المتميزة تكون فطرية، وكل معرفة علمية هى معرفة بالأفكار الفطرية أو بواسطتها.

ولقد اعترض ريجيوس Regius على ذلك بأن الذهن لا يحتاج لأفكار فطرية أو لبديهيات؛ فملكة التفكير تكون كافية تمامًا لتفسير عملياته. وقد رد ديكارت على ذلك قائلاً: "إننى لم أكتب أو أخلص أبدًا إلى أن الذهن قد تطلب الأفكار الفطرية التى كانت بطريقة ما مختلفة عن ملكته فى التفكير"[٥٢]. فنحن قد اعتدنا القول إن أمراضًا معينة تكون مفطورة فى عائلات معينة؛ ليس لأن "أطفال هذه العائلات يعانون من هذه

(٥٠) D.M., 6; A.T., VI, 64.

(٥١) P.P., 2,3; A.T., VIII, 42, Cf. IXB, 65.

(٥٢) Notes Against a Programme, 12; A.T., VIIIB, 357.

الأمراض فى أرحام أمهاتهم، ولكن لأنهم يولدون باستعداد أو ميل طبيعى معين للعدوى بها"[٥٣]. وبعبارة أخرى يمكن القول إن لدينا ملكة للتفكير، وهذه الملكة- بسبب تأسيسها الفطرى- تتصور الأشياء بطرائق معينة. وديكارت يذكر هنا أن الفكرة العامة التى تقول "إن الأشياء المساوية لشىء واحد تكون مساوية لبعضها بعضًا"، ويتحدى خصمه أن يبين كيف يمكن لهذه الفكرة أن تستمد من الحركات الجسمانية؛ إذ تكون هذه الأخيرة جزئية بينما الأولى كلية[٥٤]. وهو يذكر فى موضع آخر أفكارًا شائعة أخرى أو "حقائق أبدية" eternal truths، (من ذلك على سبيل المثال: لا شىء يوجد من العدم ex nihilo nihil fit) وهى أفكار قد استقرت فى أذهاننا[٥٥].

ومثل هذه الأقوال توحى بأن الأفكار الفطرية بالنسبة لديكارت هى صور قبلية من الفكر لا تكون متميزة حقًا عن ملكة التفكير؛ فالبديهيات من قبيل تلك التى ذكرناها سالفًا، لا تكون ماثلة فى الذهن باعتبارها موضوعات للفكر منذ البداية، ولكنها تكون ماثلة افتراضيًا، بمعنى أنه بسبب تأسيسها الفطرى، فإن الذهن يفكر بهذه الطرائق، وبذلك فإن نظرية ديكارت تعد إرهاصًا إلى حد ما بنظرية كانط فى القبلى the apriori، مع اختلاف هام بينهما، وهو أن ديكارت لم يقل- بل لم يعتقد فعلاً- أن الصور القبلية للفكر تكون قابلة للتطبيق فقط داخل مجال التجربة الحسية.

غير أنه من الواضح أن ديكارت لا يحصر الأفكار الفطرية فى حدود صور الفكر أو قوالب التصورات؛ لأنه يتحدث عن كل الأفكار الواضحة المتميزة باعتبارها فطرية، فهو يقول لنا إن فكرة الله – على سبيل المثال- تكون فطرية. ومثل هذه الأفكار لا تكون فطرية بالفعل، بمعنى أنها تكون ماثلة فى ذهن الطفل كأفكار ساذجة تمامًا، ومع ذلك، فإن الذهن يبدو كما لو كان يُنتجها بفعل إمكانياته الباطنية الخاصة عند حدوث تجربة ما، إنه لا يستمدها من التجربة الحسية. وكما لاحظنا من قبل، فإن ديكارت لم يكن

(٥٣) Notes Against a Programme, 12; A.T., VIIIB, 358.

(٥٤) Notes Against a Programme, 12; A.T., VIIIB, 359.

(٥٥) P.P., 1,49, A.T., VIII, 23-4.

تجريبيًا بأية حال. ولكن التجربة الحسية يمكن أن تهيئ المناسبة التى على أساسها تتشكل هذه الأفكار. وهذه الأخيرة- أعنى الأفكار الواضحة المتميزة- تكون مختلفة تمامًا عن الأفكار "الدخيلة"، وهى الأفكار المشوشة التى تحدثها التجربة الحسية، وعن الأفكار "المصطنعة"، وهى الأفكار التى تكون من صنع الخيال. إنها حالات لتجلى الذهن من حيث إمكانياته الباطنية. ومن العسير الادعاء - فيما أظن- بأن ديكارت قد قدم توصيفًا واضحًا إيجابيًا لطبيعة وتكوين الأفكار الفطرية، ولكن من الواضح على الأقل أنه قد ميز بين الأفكار "الدخيلة" والأفكار "المصطنعة" والأفكار "الواضحة المتميزة"، وأنه قد اعتبر النوع الثالث من هذه الأفكار أفكارًا فطرية افتراضيًا، ومغروسة فى الذهن بالطبيعة أو - على الأصح- بواسطة الله.

ومن الواضح أن نظرية الأفكار الفطرية هذه مرتبطة بتصور ديكارت، ليس فحسب للميتافيزيقا، وإنما أيضًا بتصوره للفيزياء، فأفكارنا الواضحة المتميزة عن الطبائع البسيطة هى أفكار فطرية، وكذلك تكون معرفتنا عن المبادئ والقوانين العامة واليقينية للفيزياء؛ فهى لا يمكن أن تُستمد من التجربة الحسية؛ لأن التجربة الحسية تقدم لنا الجزئيات لا الكلى. فما هو إذن دور التجربة؟ إنها- كما رأينا- تهيئ المناسبات التى على أساسها يدرك الذهن تلك الأفكار التى يستنتجها- إن جاز التعبير- من إمكانياته الباطنية الخاصة. وفضلاً عن ذلك، فإننا بواسطة التجربة نكون على وعى بأنه يوجد هناك موضوعات خارجية مناظرة لأفكارنا. "ففى أفكارنا لا يوجد هناك شىء لا يكون مفطورًا فى الذهن أو ملكة التفكير، اللهم إلا تلك المناسبات التى تشير إلى التجربة، كأن نحكم على سبيل المثال بأن هذه الفكرة أو تلك - التى نراها الآن حاضرة لفكرنا- يمكن أن نعزوها إلى شىء خارجى معين، لا لأن هذه الأشياء الخارجية نقلت الأفكار ذاتها إلى الذهن من خلال أعضاء الحس، وإنما لأنها نقلت شيئًا ما يقدم للذهن مناسبة لتشكيل هذه الأفكار بواسطة ملكة فطرية فى هذا الوقت دون سواه"(٥٦).

(٥٦) Notes Against a Programme, 13; A.T., VIIIB, 358-9.

فما هو الحال إذن بشأن ملاحظات ديكارت على الحاجة إلى التجارب فى الفيزياء؟ لقد قدمنا الإجابة من قبل فى القسم الأخير، فالتجارب الإثباتية تلعب دورًا فى الفيزياء بسبب حدود الذهن البشرى. أما النسق الاستنباطى فيظل هو المثل الأعلى، ولا يمكن أن يقال إن الفروض التجريبية تمدنا بالمعرفة العلمية الحقيقية.

٥- لقد نوهنا من قبل إلى استخدام ديكارت للشك المنهجى؛ فلقد رأى ديكارت أنه من الضرورى- كخطوة أولية للبحث عن اليقين المطلق- أن نشك فى كل ما يمكن الشك فيه، وأن نتعامل مؤقتًا مع كل ما يمكن الشك فيه على أنه كاذب، يقول: "لأننى أردت أن أهب نفسى كلية للبحث عن الحقيقة؛ فقد رأيت أنه من الضرورى أن أسلك سبيلاً مغايرًا تمامًا، وأن أرفض كل شىء يمكن أن يخامرنى شك إزاءه باعتباره أمرًا كاذبًا تمامًا، كيما أرى إذا ما كان يبقى بعد ذلك أى شىء فى معتقداتى يكون يقينًا تمامًا"(٥٧).

والحقيقة أن الشك الذى أوصى به ديكارت ومارسه هو شك شامل، بمعنى أنه ينطبق بطريقة كلية على كل ما يمكن الشك فيه، أى على كل قضية يكون الشك فى صدقها أمرًا ممكنًا. وهو شك منهجى بمعنى أنه يُمارس لا لأجل الشك، وإنما كمرحلة أولية فى عملية بلوغ اليقين، وفى تخليص الصادق من الكاذب، واليقينى من المحتمل، وما لا يقبل الشك مما يكون مشكوكًا فيه. وهو شك وقتى، ليس فقط بمعنى أنه مرحلة أولية فى بلوغ الحقيقة، وإنما أيضا بمعنى أن ديكارت لا يهدف بالضرورة إلى إحلال قضايا جديدة محل تلك القضايا التى اعتقد فيها من قبل؛ إذ إننا قد نكتشف فيما بعد أن قضية ما أو أكثر من تلك القضايا التى كنا ننظر إليها على أنها مجرد آراء تم قبولها على أساس من سلطة الكتاب والمعلمين السابقين على سبيل المثال، نكتشف أنها قضايا فى جوهرها يقينية إذا ما نظرنا إليها على أسس عقلية خالصة. والشك عند ديكارت يكون أيضًا نظريًا، بمعنى أننا لا ينبغى أن نستخدمه فى مجال السلوك العملى؛ لأننا فى مجال السلوك غالبًا ما نكون ملزمين باتباع آراء تكون محتملة فحسب.

---

(٥٧) D.M., 4; A.T., VI, 31.

وبعبارة أخرى يمكن القول إن ما يعتزم ديكارت عمله هنا هو إعادة النظر فى الفلسفة منذ البداية. ومن الضرورى لعمل ذلك أن يفحص كل آرائه بطريقة منظمة، بهدف اكتشاف أساس يقينى وآمن يمكن البناء فوقه. ولكن كل هذا إنما هو مسألة تأمل نظرى؛ فهو لا يعتزم- على سبيل المثال- أن يحيا كما لو لم يكن هناك قانون أخلاقى، إلى أن يستنبط دستور لعلم الأخلاق يفى بكل متطلبات المنهج الديكارتى.

إلى أى مدى يمكن أن يمتد الشك؟ فى المقام الأول، يمكننى أن أشك فى كل ما تعلمته من خلال الحواس؛ "فلقد عرفت أحيانًا أن هذه الحواس كانت خادعة، ومن الحكمة ألا نأمن تمامًا لأى شىء قد خدعنا ذات مرة من قبل" (٥٨). وربما يقال اعتراضًا على ذلك: إن طبيعة موضوعات الحس البعيدة جدًا والصغيرة جدًا وإن كانت تخدعنى أحيانًا، فإن هناك حالات كثيرة جدًا من الإدراك الحسى سيكون من الغلو أن أتصور أننى أكون أو يمكن أن أكون مخدوعًا بها؛ فكيف يمكن- على سبيل المثال- أن أكون مخدوعًا حينما أظن أن هذا الموضوع هو جسمى؟ ومع ذلك، فمن الممكن أن نتصور "أننا نائمون، وأن كل تلك الحركات الجزئية- كأن نتصور على سبيل المثال أننا نفتح أعيننا أو نهز رءوسنا أو نمد أيدينا- قد تكون غير حقيقية" (٥٩). وفى النهاية ربما كانت "الحياة حلمًا" إذا استخدمنا عنوان مسرحية كالديرون **Calderon**، وربما كان كل ما يظهر لنا على أنه جوهرى وحقيقى ليس كذلك فى الواقع.

ومع ذلك، فإن هذا الشك لا ينال من قضايا الرياضيات: "لأننى سواء كنت يقظًا أم نائمًا فإن مجموع ٢+٣ دائما هو ٥، ولا يمكن أن يكون للمربع أبدًا أكثر من أربعة أضلاع، وليس هناك احتمال فيما يبدو فى أن مثل هذه الحقائق الواضحة والجلية على هذا النحو يمكن الشك مطلقا فى عدم يقينها" (٦٠). لقد خُدعت أحيانًا فى أحكامى على موضوعات الحواس؛ ولذلك فليس غريبًا على الإطلاق أن أتصور إمكانية أن أخدع

(٥٨) M., I, A.T., VII, 18, cf. IX, 14.

(٥٩) M., I, A.T., VIII, 19, cf. IX, 15.

(٦٠) M., I, A.T., VIII, 22, cf. IX, 16.

دائمًا؛ إذ إن هذا الافتراض يستند جزئيًا على التجربة. ولكنى أرى بوضوح أن مجموع ٢+٣ هو ٥، ولم أصادف أبدًا أية حالة مناقضة لهذه الحقيقة، ولذلك، فإنه يبدو للوهلة الأولى أننى لا يمكن أن أكون مخدوعًا فى مثل هذه الأمور؛ فهناك أساس للشك فى "الأفكار الدخيلة" التى تُستمد، ولكن لا يبدو هناك على الإطلاق أى أساس للشك فى قضايا أرى صدقها على نحو شديد الوضوح والتميز من قبيل حقائق الرياضيات. وربما يمكننا القول إن القضايا التجريبية تكون قابلة للشك، أما القضايا التحليلية فهى بالتأكيد لا تقبل الشك.

ومع ذلك، فمن الممكن – على أساس من افتراض ميتافيزيقى – أن نشك حتى فى قضايا الرياضيات؛ لأنه يمكننى افتراض "أن هناك شيطانًا ما خبيثًا – ضالعًا فى القدرة على الخداع – قد استخدم كل قدراته فى خداعى"[٦١]، وبعبارة أخرى يمكننى – إن شئت – أن أتصور إمكانية كونى قد رُكِّبت على نحو بحيث أكون مخدوعًا حينما أظن أن تلك القضايا التى بدت لى يقينية حتمًا تكون قضايا صادقة. وبطبيعة الحال فإن ديكارت لم يعتقد أن الافتراض سالف الذكر هو افتراض محتمل الحدوث، أو أن هناك أساس فعلى للشك فى الحقائق الرياضية. ولكنه كان يبحث عن اليقين المطلق، وفى رأيه أن هذا يقتضى مرحلة أولى من الشك فى كل ما يمكن الشك فيه، رغم أنها إمكانية ربما تقوم على افتراض مصطنع. وفقط من خلال تقليص الحقائق المفترضة إلى أدنى حد، فإنه قد أمكنه أن يأمل فى الوصول إلى حقيقة جوهرية سوف يتبين أن الشك فيها يكون مستحيلاً.

ومن ثم، فإن ديكارت كان على استعداد لأن يستبعد، بأن يضع موضع الشك والتكذيب، لا فحسب كل تلك القضايا التى تتعلق بوجود وبطبيعة الأشياء المادية، وإنما أيضًا مبادئ وبراهين تلك العلوم الرياضية التى بدت له باعتبارها نماذج للوضوح واليقين، وبهذا المعنى فإن شكه – كما لاحظنا من قبل – كان شكًا شاملاً، لا بمعنى – كما سنرى – أنه قد وجد أنه من الممكن فى واقع الأمر الشك فى كل حقيقة دون

(٦١) M., I, A.T., VII, 22, cf. IX, 17.

استثناء، وإنما بمعنى أنه لا يمكن لأية قضية - مهما بدا من صدقها- أن تستثنى من الفحص.

ولقد كان هناك قدر معين من الجدل حول إذا ما كان شك ديكارت يعد شكًا حقيقيًا أم هو بخلاف ذلك. ولكن من العسير- فيما أظن - أن نقدم إجابة عن تلك المسألة؛ فمن الواضح أنه إذا كان ديكارت قد عزم على أن يشك أو يكذب كل ما يمكن الشك فيه، فالمفترض أنه كان لديه سبب ما للشك فى قضية ما قبل أن يمكنه الشك فيها؛ لأنه إذا لم يمكنه أن يجد أى سبب على الإطلاق، فإن القضية المقصودة ستكون غير قابلة للشك، وسيكون بذلك قد وجد بالفعل ما كان يبحث عنه، أعنى أنه سيكون قد وجد حقيقة يقينية بشكل مطلق ولا يمكن الشك فيها. وإذا كان هناك سبب للشك، فمن المفترض أن الشك سيكون "حقيقيًا" بقدر ما كان السبب حقيقيًا. ولكن ليس من السهل أن نجمع من كتابات ديكارت تبريرًا لرؤيته للأسباب التى قدمها للشك فى صدق القضايا المختلفة. فالشكوك المتعلقة بالقضية القائلة بأن الأشياء هى نفسها تمامًا ما تتبدى عليه لحواسنا، كانت بالنسبة له شكوكًا لها الكثير مما يبررها. ولإيمانه بأن الأشياء ليست بذاتها ملونة- على سبيل المثال- فقد اعتقد بأن أفكارنا الدخيلة عن الأشياء باعتبارها ملونة هى أفكار غير جديرة بالثقة. أما بالنسبة لقضايا من قبيل: "يجب رفض شهادة الحواس كلية"، أو القول بأن "الأشياء المادية هى فحسب صور ذهنية" (أى أنه لا توجد هناك أشياء مادية خارج الذهن مناظرة لأفكارنا الواضحة عنها)، فقد كان ديكارت واعيًا تمامًا بأننا لا يمكن من الناحية العملية أن نؤمن بمثل هذه الفروض أو نتصرف وفقًا لها. يقول: "يجب أن نلاحظ التمييز الذى أكدنا عليه فى صفحات عديدة بين وجوه النشاط العملى لحياتنا من جهة والبحث عن الحقيقة من جهة أخرى؛ لأنه عندما يتعلق الأمر بتدبير حياتنا فمن المؤكد أنه سيكون من الغباء ألا نثق فى شهادة الحواس.. ولهذا السبب فقد صرحت فى موضع ما بأنه لا أحد سليم العقل قد شك جديًا فى مثل هذه الأمور"(٦٢). ومن ناحية أخرى، فعلى الرغم من أننا لا يمكن

---

(٦٢) R.O., 5; A.T., VII, 350-1.

أن يكون لدينا أى شعور بالشك فى حياتنا العملية المتعلقة بالوجود الموضوعى للأشياء المادية، فإننا يمكننا البرهنة على القضية التى تؤكد أن هذه الأشياء توجد فقط بعد أن يتم إثبات وجود الله. والمعرفة اليقينية بوجود الله تعتمد على المعرفة بوجودى كذات مفكرة، فإذا ما نظرنا للأمر من حيث تحصيل المعرفة الميتافيزيقية، فإننا يمكن أن نشك فى وجود الأشياء المادية، حتى وإن اقتضى الأمر أن نستخدم افتراض "الشيطان الخبيث"، كى نكون قادرين على المضى فى هذا الشك. وفى الوقت ذاته، فإن استخدام هذه الافتراض يجعل الشك "مغاليًا"، وفقًا لتعبير ديكارت الذى استخدمه فى التأمل السادس(٦٣). والملاحظة التى يسوقها ديكارت فى هذا التأمل ذاته بقوله: "إننى لا زلت جاهلاً أو بالأحرى أفترض أننى جاهل بمبدع وجودى"(٦٤)، هى ملاحظة تؤكد أن افتراض "الشيطان الخبيث" هو افتراض إرادى صريح وتصور تخيلى متعمد.

ومع أننى لن أنشغل قطعًا بإثبات أن ما يقوله ديكارت فى "المقال عن المنهج" وفى "التأملات" يعضد دائمًا هذا التفسير، فإن رؤيته العامة– كما تمثلت فى ردوده على النقد الذى وُجِّه له، وفى مقاله "ملاحظات على برنامج"– هى أن الشك فى وجود الله أو فى إمكانية التمييز بين النوم واليقظة، هو شك يعنى بالنسبة له الامتناع عن أن يؤكد أو أن يستخدم داخل إطار مذهبه القضايا القائلة بأن الله موجود وأن الأشياء المادية موجودة، إلى أن يتم إثبات هذه القضايا وفقًا للنظام الذى تتطلبه المعرفة العقلية. وهكذا، فإن ديكارت فى مقاله "ملاحظات على برنامج" يقول مؤكدًا: "لقد عزمت فى بداية "تأملاتى" أن أضع موضع شك كل تلك المعتقدات التى لا يرجع اكتشافها الأصلى لى، وإنما أعلنها الشكاك منذ زمن طويل. فهل هناك ظلم أكثر من أن ننسب إلى كاتب ما آراءً يذكرها فقط بهدف أنه قد يفندها فيما بعد؟ وهل هناك حماقة أكثر من أننا نتصور– على الأقل حتى اللحظة الراهنة– أن الكاتب إذ يعرض هذه الآراء الكاذبة

---

(٦٣) A.T., VII, 77, cf. IX, 61.

(٦٤) A.T., VII, 89, cf. IX, 71.

لأجل تفنيدها، فإنه يكون ملتزمًا بها؟ هل هناك امرؤ بلغ به حد البلاهة أن يظن أن الرجل الذى ألف مثل هذا الكتاب، حينما شرع فى كتابة صفحاته الأولى كان جاهلاً بما اضطلع بأن يثبته فى الصفحات التالية؟"(٦٥). ولذلك، فإن ديكارت يرد على خصومه بأن أسلوبه الإجرائى لا يعنى أنه قد شك فى وجود الله قبل صياغته للبراهين على وجود الله، اللهم إلا إذا كان اضطلاع أى كاتب آخر بالبرهنة على هذه القضية يعنى أنه كان لديه من قبل شك حقيقى فى صدقها. ولكن من الصحيح بالتأكيد أن ديكارت قد مارس شكًا منظمًا فى ما يمكن الشك فيه، فى حين أن فلاسفة آخرين من أمثال توما الأكوينى ودانز سكوت Scotus لم يفعلا ذلك. والحقيقة أن السؤال الملائم هنا هو: بأى معنى بالضبط يمكن فهم هذا الشك؟ ولا يلوح لى أن ديكارت يقدم لنا أى تحليل واضح ومتسق تمامًا للمعنى الذى ينسبه إلى هذا المصطلح. وكل ما يمكن أن نفعله هو أن نحاول تفسير ما يقوله فى "المقال عن المنهج" و"التأملات" و"مبادئ الفلسفة"، فى ضوء ردوده على المساءلات ونقد الخصوم.

(٦٥) A.T., VIIIB, 367.

الفصل الثالث

ديكـــارت (٢)

أنا أفكر، فأنا إذن موجود – التفكير والمفكر – معيار الحقيقة – وجود الله – تهمة الدور الفاسد – تفسير الخطأ – يقين الرياضيات – البرهان الأنطولوجي على وجود الله

١ – لقد استخدم ديكارت – كما رأينا – الشك المنهجي بهدف اكتشاف ما إذا كانت هناك حقيقة ما لا تقبل أى شك. ومن يعرف أى شيء على الإطلاق عن فلسفته يعرف أنه وجد تلك الحقيقة فى تلك الصيغة الجازمة "أنا أفكر، فأنا إذن موجود" Cogito, ergo sum، أى "أنا أفكر؛ لذلك فأنا أكون".

ما دمتُ أشك؛ فإننى يجب أن أكون موجوداً، وإلا ما أمكننى أن أشك؛ ففى فعل الشك ذاته يتجلى وجودى، وربما أكون مخدوعًا عندما أحكم بأن الأشياء المادية توجد باعتبارها مناظرة لأفكارى عنها. وإذا استخدمت الافتراض الميتافيزيقى بأن هناك "شيطانًا خبيثًا" جعلنى على ذلك النحو الذى أكون فيه مخدوعًا دائمًا، فإننى يمكن أن أتصور– وإن كان بصعوبة مؤكدة– إمكانية أن أكون مخدوعًا فى اعتقادى بأن قضايا الرياضيات صادقة يقينًا. ولكن مهما امتد نطاق شكى، فإن هذا الشك لا يمكن أن يمتد إلى وجودى نفسه؛ لأنه فى فعل الشك ذاته يتجلى وجودى. فنحن هنا أمام حقيقة متميزة لا ينال منها فحسب الشك الطبيعى الذى قد يخامرنى فيما يتعلق بأحكامى عن الأشياء المادية، وإنما لا ينال منها أيضًا الشك "المغالى" الذى يصبح ممكنًا من خلال

الافتراض الخيالي بوجود شيطان خبيث. فإذا كنت مخدوعًا، فإننى يجب أن أكون موجودًا كى أنخدع: إذا كنت أحلم، فيجب أن أكون موجودًا كيما أحلم.

وهذه المسألة قد تناولها القديس أوغسطين قبل ذلك بقرون[1]. وربما كنا نتوقع أن يتابع ديكارت أوغسطين بأن يعبر عن الحقيقة الوجودية الأساسية فى مذهبه وفقًا لصيغتها الأوغسطينية التالية: إذا كنت مخطئًا، فأنا إذن موجود **Si fallor, sum**، أى "إذا كنت مخدوعًا، فأنا إذن موجود". ولكن الشك هو شكل من أشكال التفكير، يقول ديكارت: "إننى أعنى بكلمة الفكر كل ما نكون على وعى به بوصفه ما يعتمل بداخلنا"[2]. ورغم أن اليقين المطلق بوجودى يظهر لى بجلاء تام فى فعل الشك[3]، فإن ديكارت – فى الوقت الذى يلفت فيه الانتباه إلى الصيغة القائلة "إذا كنت مخطئًا، فأنا إذن موجود"– يفضل أن يصوغ قضيته الوجودية فى تلك الصيغة اللاافتراضية: "أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود".

من الواضح أن هذا اليقين المتعلق بوجودى ذاته، يتم بلوغه فقط حينما أقوم بالتفكير، حينما أكون واعيًا. "أنا أكون؛ فأنا موجود، ذلك أمر يقينى، ولكن كم يحدث ذلك غالبًا؟ بالضبط حينما أفكر؛ لأنه من المحتمل أن يكون الأمر بحيث إذا ما توقفت تمامًا عن التفكير، فإننى ينبغى بالمثل أن أكف كلية عن الوجود"[4]. "فإذا ما توقفت فحسب عن التفكير، حتى إذا كان كل شىء آخر مما تخيلته دومًا يوجد بالفعل؛

---

(١) انظر: المناظرات الحرة De Libero arbitrio، ٢، ٣، ٧. إلا أن القديس أوغسطين لم يسع إلى إقامة مذهب فلسفى على هذا الأساس. ومقولته: "إذا كنت مخطئًا، فأنا إذن موجود"، هى مثال على الحقيقة التى لا تقبل شكا، والتى تدحض مذهب الشك، ولكنها لا تؤدى فى فلسفة أوغسطين الدور الأساسى الذى تؤديه قضية "أنا أفكر، فأنا إذن موجود" فى مذهب ديكارت.

(٢) P.P. I, 9; A.T., VIII, 7, cf. IXB, 28.

(٣) فنحن على سبيل المثال "لا يمكن أن نشك فى وجودنا دون أن نكون موجودين حينما نقوم بالشك" (PP.I,7;A.T.,IXB,27, Cf. VIII,7)، كذلك "أنا أشك؛ لذلك فأنا أكون. أو– وهو نفس الشىء– أنا أفكر؛ فأنا إذن أكون" (S.T.,A.T., X, 523).

(٤) M., 2; A.T., VII, 27, cf. IX,21.

فإننى لن يكون لدى أى سبب يدعونى للاعتقاد فى أننى موجود"(٥). وكون أننى موجود حينما أفكر وفى أثناء تفكيرى، هى حقيقة لا يمكن أن أستخلص منها- دونما إشكال- أننى موجود حينما لا أقوم بالتفكير. يقول: "أنا أكون؛ فأنا موجود، تلك قضية صادقة فى كل مرة أرددها فيها أو أتصورها ذهنيًا"(٦). مع أنه من الواضح أننى إذا ما توقفت عن التفكير لا يمكننى أن أؤكد وجودى، فإنه من غير الممكن أن أتصور عدم وجودى هنا والآن، فأن أتصور يعنى أننى أوجد.

ديكارت إذن يتحدث عن "هذه القضية: أنا أفكر، إذن أنا أكون"(٧). ومن الواضح أن القضية معبر عنها فى صيغة استدلالية. ولكنه قد قال من قبل إن "كل فرد يمكن أن يدرك حدسيًا حقيقة أنه يوجد وأنه يفكر"(٨). ولذلك فإن السؤال الذى يطرح نفسه هو إذا ما كنت- وفقًا لديكارت- أستدل على وجودى أم أدركه حدسيًا.

والإجابة التى يقدمها ديكارت عن هذا السؤال هى ما يلى: "إن من يقول أنا أفكر؛ ومن ثم فأنا أكون أو موجود، لا يستنبط الوجود من الفكر بالقياس، وإنما بفعل بسيط من الرؤية الذهنية، فهو يدركه كما لو كان شيئا يُعرف بذاته. فمن الواضح أنه إذا كان الوجود مستنبطا هنا بالقياس، فإن المقدمة الكبرى فى هذا القياس وهى "أن كل شىء يفكر أو يكون" ستكون حينئذ معروفة مسبقًا، فى حين أن الفرد قد تعلم بخلاف ذلك من خبرته أنه إذا لم يكن موجوداً، فإنه لا يمكن أن يفكر؛ لأن أذهاننا مؤسسة بطبيعتها على نحو تتشكل فيه القضايا العامة من معرفة الجزئيات"(٩). حقًا إن ديكارت يقول فى "مبادئ الفلسفة": "إننى لا أنكر أننا يجب فى المقام الأول أن نعرف ما هى المعرفة، وما هو الوجود، وما هو اليقين، وأننا كى نفكر يجب أن نكون، وما شابه ذلك"(١٠).

---

(٥) D.M., 4; A.T., VI,32-3.

(٦) M., 2; A.T., VII, 25.

(٧) P.P, I, 10; A.T., VIII, 8. Cf. IXB, 19.

(٨) R.O., 3; A.T., X, 368.

(٩) R.O., 2.3, A.T., VII, 140-1, cf. IX, 110-11.

(١٠) P.P., I, 10: A.T. VIII, 8, cf. IX B, 29.

ولكنه رغم اعترافه لبورمان Burman بأنه قال هذا فى كتاب "مبادئ الفلسفة"، فإنه يوضح ذلك الأمر بأن المقدمة الكبرى "كل ما يفكر يكون" هى مقدمة ضمنية وليست صريحة، يقول: "إننى أصغى فقط إلى ما أخبره بداخلى، أعنى أننى أفكر، ولذلك فأنا أكون، ولا أعير انتباهاً للفكرة العامة القائلة إن كل ما يفكر يكون"(١١). وربما كان ديكارت لا يعبر عن نفسه بوضوح تام أو باتساق تام، ولكن موقفه العام هو ذاك: إننى أدرك حدسيًا فى حالة تخصنى، الارتباط الضرورى بين تفكيرى ووجودى، وهذا يعنى بعبارة أخرى أننى أدرك حدسيًا فى حالة عيانية استحالة تفكيرى بدون وجودى، وأنا أعبر عن هذا الحدس فى القضية القائلة أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود. ومن الناحية المنطقية، فإن هذه القضية تفترض وجود مقدمة عامة. ولكن هذا لا يعنى أننى أفكر أولاً فى قضية عامة، ثم أستنتج نتيجة جزئية، فعلى العكس من ذلك، أجد أن معرفتى الصريحة بالمقدمة العامة تتبع معرفتى الحدسية بالارتباط الموضوعى والضرورى بين تفكيرى ووجودى(١٢)، أو ربما أمكننا القول إن المقدمة العامة هنا تكون مصاحبة للحدس، بمعنى أننى أكتشفها باعتبارها كامنة فى الحدس أو متضمنة فيه باطنيًا.

وأيًا كان الأمر، فما الذى تعنيه كلمة "أفكر" فى قضية أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود؟ يقول: "أنا أعنى بكلمة الفكر كل ما نكون على وعى به بوصفه ما يعتمل فى نفوسنا، وهذا هو السبب فى أنه ليس فحسب الفهم والإرادة والخيال، وإنما أيضا الشعور، هى حالات شأنها شأن الفكر سواء بسواء"(١٣). ولكن معنى هذه الفقرة يجب أن يكون مفهومًا بوضوح، وإلا فإن ديكارت قد يبدو متورطًا فى عدم الاتساق بجعل الخيال والشعور مندرجًا فى مفهوم الفكر، فى الوقت الذى "يشعر" فيه بأن كل الأشياء المادية غير موجودة. فما يعنيه هو أنه حتى إذا لم أشعر ولم أدرك أى موضوع له وجود واقعى-

(١١) A.T., VIII, 8, cf. IX B, 29.

(١٢) وفقا لديكارت، فإن معرفة ما هو الوجود واليقين والمعرفة، وكذلك معرفة القضية القائلة: "إننى كى أفكر يجب أن أكون" هى معرفة فطرية .(R.O., 61, A.T., VII, 422, cf. IX, 225). ولكن يجب أن نتذكر أن الأفكار الفطرية عنده تكون فطرية افتراضيًا.

(١٣) P.P., I, 9; A.T. VIII, 7, cf. IXB, 28.

سواء كان جزءًا من جسمي أو يقع خارج جسمي- فإنه مع ذلك سيكون من الصحيح أنني أرى نفسي باعتباري أتخيل وأدرك وأشعر؛ وبالتالي فإنني تكون لدى هذه الخبرات ما دامت هي عمليات ذهنية واعية. "فعلى الأقل يكون هناك يقين تام في أن يبدو لي أنني أرى الضوء، وأسمع الضوضاء، وأشعر بالحرارة، فمثل هذا لا يمكن أن يكون أمرًا كاذبًا، بل إنه على وجه الدقة ما أراه في نفسي بوصفه شعورًا، وإذا ما استخدمناه بهذا المعنى الدقيق، فإنه ليس شيئًا آخر سوى التفكير"(١٤). ويبين ديكارت في رده على المجموعة الخامسة من الاعتراضات أنه "من واقعة كوني أفكر وأمشي، يمكنني بالقطع أن أستدل على وجود الذهن الذي يفكر، وليس على وجود البدن الذي يمشي"(١٥). وقد أحلم بأنني أمشي، ويلزم أن أكون موجودًا كيما أحلم، ولكن لا يستتبع ذلك أنني أمشي بالفعل. وعلى نحو مماثل، فإن ديكارت يسوق البرهان التالي: إذا كنت أفكر في أنني أدرك الشمس أو أستنشق رائحة وردة، فإنه يلزم أن أكون موجودًا، وهذا يكون صحيحًا حتى إذا لم تكن هناك شمس حقيقية ولا وردة موضوعية.

ولذلك فإن قضية أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود، هي الحقيقة التي لا تقبل شكًا، التي يعتزم ديكارت أن يؤسس فلسفته عليها. يقول: "لقد وصلت إلى نتيجة مفادها أنه يمكنني أن أرتضي دونما تردد تلك الحقيقة، بوصفها المبدأ الأول للفلسفة التي أبحث فيها"(١٦)؛ "وهذه النتيجة – أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود – هي الحقيقة الأولى والأكثر يقينًا في كل ما يمكن أن يصادفه المرء الذي يتفلسف بطريقة منظمة"(١٧). إنها الحكم الوجودي الأول والأكثر يقينًا؛ فديكارت لا يعتزم بناء فلسفته على مبدأ منطقي مجرد. ورغم كل ما قاله النقاد، فإن اهتمامه ليس مجرد اهتمام بالماهيات أو بالممكنات، وإنما هو اهتمام بالواقع الموجود، ومبدؤه الأوَّلي هو قضية وجودية. ولكن علينا أن نتذكر أن

---

(١٤) M., 2; A.T., VII, 29, cf. IX, 23.

(١٥) R.O., 2, I; A.T., VII, 352.

(١٦) D.M., 4; A.T., VI, 32.

(١٧) P.P., I, 7; A.T., VIII, 7, cf. IX B 27.

ديكارت عندما يقول إن هذه القضية هى الأولى والأكثر يقينًا، فإن ما يدور بخلده هو المعرفة المرتبة the ordo cognoscendi. وهذا هو السبب فى قوله إنها الحقيقة الأولى والأكثر يقينًا فى كل ما يمكن أن يصادفه المرء الذى يتفلسف بطريقة منظمة. وهو لا يقصد بذلك- على سبيل المثال- أن وجودنا يكون مؤسسًا على نحو أكثر رسوخًا من وجود الله إذا ما كان الوجود التراتبى the ordo essendi هو موضع اهتمامنا؛ فهو يقصد ببساطة أنه فى المعرفة المرتبة أو فى الاكتشاف المرتب the orde inveniendi تكون قضية "أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود" قضية أساسية، حيث إنها تكون غير قابلة للشك. ومن الواضح أنه من الممكن الشك فيما إذا كان الله موجودًا؛ لأن هناك فى الواقع أناس يشكون فى هذا. ولكن ليس من الممكن الشك فى وجودى نفسه؛ لأن القضية القائلة: "أنا أشك فيما إذا كنت موجودًا" هى قضية متناقضة ذاتيًا؛ فلا يمكننى أن أشك ما لم أكن موجودًا، أيًا كانت ظروف هذا الشك. وبطبيعة الحال يمكننى أن أتفوه بالكلمات التالية: "أنا أشك فيما إذا كنت موجودًا"، ولكننى فى تفوهى بهذه الكلمات لا يمكننى أن أتجنب إثبات وجودى نفسه. وهذه هى وجهة نظر ديكارت فى حقيقة الأمر.

٢- ولكن عندما أثبت وجودى الخاص، فما هو على وجه الدقة ذلك الذى أثبته بوصفه موجودًا؟ يجب أن نتذكر أننى قد "ادعيت" أنه لا يوجد شىء هناك خارج نطاق الذهن، وأننى بافتراض الشيطان الخبيث قد أصبحت قادرًا على الشك- على الأقل بنوع من الشك المغالى- فيما إذا كانت الأشياء التى يبدو لى أننى أدركها وأشعر بوجودها بالفعل أم لا. وهذا الشك المغالى قد سرى حتى على وجود بدنى نفسه أما الآن، فإن مبدأ "أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود" يتم إثباته حتى فى حضور هذا الشك المغالى. ومناط الأمر هنا أنه حتى فى حالة افتراض الشيطان الخبيث وكل ما يستتبعه من نتائج، فإنه لا يمكننى الشك فى وجودى نفسه دونما إثبات له. ولكن حيث إن هذا الافتراض يتم اتخاذه مسبقًا؛ فإننى لا أستطيع- حينما أثبت وجودى نفسه- أن أكون مثبتًا لوجود بدنى أو لأى شىء يكون متميزًا عن تفكيرى. ومن ثم، فإننى- فيما يقول ديكارت- عندما أثبت وجودى من خلال مبدأ "أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود"، فإننى بذلك

أثبت وجود نفسي كشيء ما يفكر، ولا شيء أكثر من ذلك. "ولكن ماذا عساى أن أكون؟ إننى شيء يفكر؟ فما هو الشيء الذى يفكر؟ إنه شيء يشك، ويفهم، ويثبت، وينكر، ويريد، ويرفض، وهو أيضًا يتخيل ويشعر"(١٨).

ولقد جلب هذا اعتراض على ديكارت بأنه يقيم هنا تمييزًا حقيقيًا بين النفس أو الذهن أو الوعي وبين البدن، وأنه ليس لديه مثل هذا الحق فى تلك المرحلة من فكره؛ حيث إنه لم يثبت أنه لا يوجد أى موجود جسمانى قادر على التفكير، أو أن التفكير يكون بالضرورة عملية روحية. ومن الصحيح - بطبيعة الحال- أنه بتطبيق الشك المغالى على البدن، والإعلان عندئذ بأننى حتى فى مواجهة هذا الشك المغالى لا أستطيع أن أنكر وجود نفسي، فإن ديكارت يعنى بذلك أن هذا الشيء المفكر- الذى أسميه "نفسى" - ليس هو البدن. ولكنه يصر على أنه فى "التأمل" الثانى لم يفترض أنه لا وجود هناك لشيء جسمانى بمقدوره أن يفكر؛ فكل ما كان يقصد تأكيده هو أن الأنا التى أقوم بإثباتها فى مبدأ "أنا أفكر، فأنا إذن موجود" هى شيء يفكر. والإقرار بأننى شيء يفكر ليس مماثلاً للإقرار بأن النفس والبدن متمايزان أنطولوجيًا، باعتبار أن أحدهما يكون لا ماديًا بينما يكون الآخر ماديًا. وبعبارة أخرى يمكن القول إن التأكيد الأول يجب فهمه من وجهة نظر إبستمولوچية؛ فإذا ما استبعدت التفكير فى البدن، وأكدت بعد ذلك وجودى الخاص، فإننى بذلك أؤكد وجود نفسى كشيء يفكر، أى كذات، ولكنى لا أقرر بالضرورة أى شيء عن العلاقة الأنطولوچية بين الذهن والبدن. وما دامت هذه النقطة التى وصلنا إليها هى موضع اهتمامنا، فإننا نستطيع القول إنه سواء كان أم لم يكن هناك شيء جسمانى بمقدوره أن يفكر، فإن التفكير يكون موجودًا هناك، وهذا التفكير هو ما أثبت الوجود بالنسبة له كحقيقة لا تقبل شكًا. وهذا هو السبب فى أن ديكارت فى ردوده على الاعتراضات يصر على أن مذهبه فى العلاقة الدقيقة بين الذهن والبدن إنما يتأسس فى مرحلة متأخرة، أعنى فى "التأمل" السادس لا الثانى،

---

(١٨) M., 2; A.T., VII, 28, cf. IX, 22.

يقول: "ولكن إضافة إلى هذا، فإنك قد تتساءل هنا كيف أثبت أن بدنًا ما لا يمكن أن يفكر، فاعذرنى إذا أجبتك بأننى لم أقدم بعد أساسًا يمهد لإثارة هذا التساؤل؛ لأننى عالجت هذا الأمر لأول مرة فى "التأمل" السادس"(١٩). وعلى نحو مشابه، فإن ديكارت - فى رده على المجموعة الثالثة من "الاعتراضات"- يلاحظ قائلاً: "إن الشيء الذى يفكر قد يكون شيئًا جسمانيًا". وعكس هذا الأمر قد تم افتراضه لا البرهنة عليه. ولكننى فى الحقيقة لم أفترض عكس هذا الأمر، ولم أستخدمه حتى كأساس لبرهانى؛ فأنا قد تركته برمته، دون أن أقطع برأى فيه، إلى "التأمل السادس" الذى أقدم فيه البرهان عليه"(٢٠). وفى الرد على مجموعة "الاعتراضات" الرابعة، يقر ديكارت بأنه إذا كان يتطلع فقط إلى شهادة عادية أو "دارجة"، فربما استنتج - مما ذهب إليه من قبل فى التأمل الثانى- من إمكانية تصور التفكير دون رجوع للبدن، ربما استنتج من ذلك نتيجة مؤداها أن الذهن والبدن متمايزان حقًا. "ولكن حيث إن أحد هذه الشكوك المغالية الواردة فى التأمل الأول قد بلغ حدًا يمنعنى من أن أكون واثقًا من القول إن الأشياء فى طبيعتها الحقيقية تكون على نحو ما ندركها، ما دمت قد افترضت أنه ليست لدى معرفة بخالق وجودى؛ فإن كل ما قلته عن الله وعن الحقيقة فى التأملات الثالثة والرابعة والخامسة يعمل على تأييد النتيجة المتعلقة بالتمييز الحقيقى بين الذهن والبدن، وهى النتيجة التى اكتملت فى التأمل السادس"(٢١). وربما يكون من نافلة القول أن نكرر مرارًا وتكرارًا أن ديكارت يباشر عمله فى "التأملات" وفقًا لأسلوب المعرفة أو الاكتشاف المرتب بطريقة منهجية منظمة، وأنه لم يكن يتمنى أن يُفسَّر موقفه على أنه يؤكد فى أية مرحلة من تأملاته ما هو أكثر من المطلوب فى حينه.

وهناك اعتراض آخر يجب التنويه إليه هنا؛ إذ يُقال إن ديكارت لم يكن لديه حق فى افتراض أن التفكير يتطلب مفكرًا. فالتفكير- أو بالأحرى الأفكار- يشكل حقيقة واقعة،

---

(١٩) R.O., 2, I; A.T., VII, 131, cf. IX,104.

(٢٠) R.O.,3,2; A.T., VII, 175, cf. IX,13.

(٢١) R.O., 7, 5; A.T., VII, 492.

ولكن الأنا ليس بحقيقة واقعة. وبالمثل، فإنه ليس لديه مبرر في القول إنني "شيء يفكر"؛ فما فعله هو أنه قد افترض دونما تمحيص التصور المدرسي للجوهر، في الوقت الذي كان ينبغي فيه إخضاع هذا المذهب لاختبار الشك.

ومن الصواب فيما يبدو لي افتراض ديكارت أن التفكير يتطلب مفكرًا. وفي "المقال عن المنهج" وبعد أن بيَّن لنا ديكارت أنني كي أشك أو أكون مخدوعًا يجب أن أكون موجودًا، وأنني إذا ما توقفت عن التفكير، فلن يكون لدى أي مبرر للقول بأنني موجود- يلاحظ ديكارت قائلاً: "ومن هذا يتبين لي أنني جوهر تكمن طبيعته برمتها في التفكير، وأن وجود هذا الجوهر لا يحتاج إلى أي مكان، ولا يعتمد أي شيء مادي"[٢٢]، ومن المؤكد أنه يفترض هنا مذهب الجوهر. وبطبيعة الحال، قد يثار هنا اعتراض بأنه من غير المشروع أن يصادر ديكارت على ما يُقال في "المقال عن المنهج"؛ إذ هو- على سبيل المثال- يتحدث في هذا العمل كما لو كان التمييز الأنطولوجي الحقيقي بين النفس والبدن يمكن إدراكه على الفور على أساس من مبدأ "أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود"، في حين أنه في الردود على الاعتراضات يلفت الانتباه إلى أنه يتناول هذا التمييز في التأمل السادس وليس الثاني. وإذا كنا سنقبل هذا الرد فيما يتعلق بطبيعة التمييز الدقيق بين النفس والبدن، ونحجم عن مصادرة ما يُقال في "المقال عن المنهج"؛ فإننا ينبغي أيضًا أن نحجم عن إعطاء ثقل كبير جدًا لما يُقال في العمل ذاته عن معرفة نفسي بوصفها "جوهرًا تكون مجمل ماهيته أو طبيعته هي التفكير"، ومع ذلك فمن الواضح أن ديكارت في التأمل الثاني يفترض أن التفكير يتطلب مفكرًا، وفي ردوده على مجموعة الاعتراضات الثالثة يؤكد ببساطة أنه "لا يمكن بالتأكيد لأي فكر أن يوجد بمنأى عن شيء يفكر، ولا يمكن لأي نشاط أو لأي حادثة أن توجد بدون جوهر توجد فيه"[٢٣].

(٢٢) D.M., 4; A.T., VI, 33.

(٢٣) R.O., 3, 2; A.T., VII, 175-6, cf. IX,136.

ولذلك فإن الاتهام الموجه لديكارت بأنه افترض مذهب الجوهر، هو اتهام يبدو مبرراً. حقا إن النقاد الذين يوجهون هذا الاتهام هم أحياناً فلاسفة ظاهريون phenomenalists، ممن يعتقدون أن ديكارت قد ورطته الأشكال النحوية فى الافتراض الكاذب بأن التفكير يتطلب مفكراً. ولكن ليس من الضرورى أن تكون فيلسوفاً ظاهرياً كى تقر بمشروعية هذا الاتهام؛ ذلك أن الأمر فيما يبدو لى ليس هو أن ديكارت كان مخطئاً فى القول إن التفكير يتطلب مفكراً، بل هو أن مقتضيات منهجه كانت تتطلب ضرورة إخضاع هذه القضية للشك لا افتراضها.

ومع ذلك، فما هو جدير بالملاحظة أن ديكارت فى كل من "التأملات" و"مبادئ الفلسفة"، يتناول مسألة الجوهر بعد البرهنة على وجود الله، ولذلك فربما يمكن القول إن تأكيد مذهب الجوهر باعتباره مذهباً أنطولوچياً هو أمر لم يتم افتراضه ببساطة، فهو قد تأسس فقط عندما برهن ديكارت على وجود الله بوصفه ضامناً لصحة كل أفكارنا الواضحة والمتميزة. وربما يمكن القول إنه ما دام الأمر كان يتعلق بمبدأ "أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود"، فإن ديكارت كان مقتنعاً بأنه بعد استبعاد التفكير فى كل ما يمكن الشك فيه، فإن ما أدركه حينئذ ليس مجرد تفكير أو فكر- يعزى على نحو لا تمحيص فيه لمفكر يعد جوهراً- وإنما هو "أنا" أو "إجو" يقوم بفعل التفكير. وربما يكون ديكارت على صواب أو خطأ فى اعتقاده أنه- أو أى فرد آخر- يدرك هذا مباشرة كحقيقة واقعة لا تقبل شكاً، ولكن سواء كان على صواب أو خطأ، فإنه لن يكون فى موقف من يفترض مذهباً فى الجوهر على نحو لا تمحيص فيه.

وعلى أية حال، فإنه يبدو من الصواب القول إن ذلك الذى يُدرَك فى مبدأ "أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود"، إنما هو فحسب - فيما يرى ديكارت- ذلك "الأنا" الذى يبقى عندما يكون كل شىء آخر سوى التفكير قد استُبعد من مجال التفكير. ولا شك أن "الأنا" الذى يكون مدركاً هنا هو "أنا" عيانى وليس ذاتاً متعالية، ولكنه ليس بمثابة "الأنا" المتعارف عليه فى لغة الحديث العادى حينما نعنى بها- على سبيل المثال- السيد ديكارت الذى يتحدث مع أصدقائه والذى ينصتون وينتبهون إليه. وإذا قارنا بين

الذات فى مبدأ "أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود" والذات المتعالية عند فخته Fichte، فإن المرء يمكن بلا شك أن يصف الذات الأولى باعتبارها ذاتًا "تجريبية"، ولكن الحقيقة التى تبقى هى أن هذه "الأنا" ليست هى "الأنا" التى ترد فى جملة من قبيل: "لقد ذهبت للنزهة فى الحديقة عصر هذا اليوم".

٣- وبعد أن اكتشف ديكارت تلك الحقيقة التى لا تقبل شكًا - وهى "أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود"- فإنه يبحث "فيما يكون مطلوبًا فى قضية ما كى تكون صادقة ويقينية؛ فبمجرد أن اكتشفت تلك القضية من ذلك النوع الذى يتميز بالصدق واليقين، رأيت أننى ينبغى أيضًا أن أعرف ما الذى يستند إليه هذا اليقين"[٢٤]. وبعبارة أخرى يمكن القول إنه من خلال فحص قضية تتميز بأنها صادقة ويقينية، يأمل ديكارت أن يجد معيارًا عامًا لليقين. وهو ينتهى إلى نتيجة مؤداها أنه لا يوجد شىء فى القضية "أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود" يجعله على ثقة من صدقها، سوى أنه يرى بوضوح وتميز تام ما تثبته؛ ومن ثم "فإننى أصل إلى نتيجة مؤداها أننى يمكن أن أفترض كقاعدة عامة أن الأشياء التى نتصورها بوضوح وتميز تام هى جميعًا صادقة"[٢٥]. وبالمثل "فإنه يبدو لى أنه بمقدورى أن أرسى قاعدة عامة، وهى أن كل الأشياء التى أدركها (فى الطبعة الفرنسية: أتصورها) بوضوح وتميز تكون صادقة"[٢٦].

ما المقصود بالإدراك الواضح المتميز؟ يخبرنا ديكارت فى "مبادئ الفلسفة" أن "ما أسميه واضحًا هو ذلك الذى يكون حاضرًا ومتجليًا للذهن المنتبه، على نفس النحو الذى نؤكد فيه أننا نرى بوضوح موضوعات تكون حاضرة أمام العين الشاخصة؛ فهذه الموضوعات تؤثر فيها بقوة كافية. أما ما يكون متميزًا، فهو ذلك الذى يكون محددًا بدقة ومختلفًا عن سائر الموضوعات الأخرى، لدرجة أنه لا ينطوى فى داخله على أى شىء

---

(٢٤) D.M., 4; A.T., VI,33.

(٢٥) Ibid.

(٢٦) M., 3; A.T. VII, 35. Cf. IX, 27.

سوى ما يكون واضحًا. وينبغي علينا أن نفرق بين الوضوح clarity والتميز distinctness؛ فالألم الشديد- على سبيل المثال- قد يكون مدركًا بوضوح، ولكنه قد يكون بفعل المعاناة ملتبسًا بالحكم الخاطئ الذى يتصوره الشخص عن طبيعة هذا الألم. وعلى هذا النحو، فإن الإدراك قد يكون واضحًا دون أن يكون متميزًا، مع أنه لا يمكن أن يكون متميزًا دون أن يكون أيضًا واضحًا". ولا شك أن الرياضيات هى التى أوحت لديكارت بهذا المعيار للحقيقة؛ فالقضية الرياضية الصادقة تبدو كما لو كانت تفرض نفسها على الذهن، فهى عندما تُشَاهد فى وضح وتميز، لا يكون فى وسع الذهن سوى إقرارها. وبالمثل، فأنا أثبت صدق القضية "أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود"، لا بسبب أننى أطبق معيارًا ما للحقيقة يقع خارج ذاتى، وإنما فحسب لأننى أرى فى وضوح وتميز أنها تكون أيضًا على هذا النحو من الصدق.

وقد يبدو إذن أن ديكارت بعد أن اكتشف هذا المعيار للحقيقة، أمكنه أن يشرع فى تطبيقه فى هدوء. ولكن الأمر- فيما يظن- ليس على هذا النحو من البساطة الذى يبدو لنا؛ ففى المقام الأول "هناك صعوبة فى أن نعرف على سبيل التحقيق ما هى تلك الأشياء التى ندركها فى تميز"[٢٧]. وفى المقام الثانى "ربما كان هناك إله قد جبل طبيعتى على ذلك النحو، بحيث يمكن أن أنخدع حتى فيما يتعلق بالأشياء التى بدت لى جليَّة على أوضح نحو... فأنا مضطر للاعتراف بأنه من اليسير على الله - إن شاء ذلك- أن يجعلنى أخطئ حتى فى الأمور التى أعتقد أن لدى أفضل برهان عليها"[٢٨]. حقا إنه لكونى ليس لدى مبرر للاعتقاد فى وجود إله مخادع، بل لكونى فى واقع الأمر لم أعتقد حتى الآن فى وجود إله على الإطلاق؛ فإن مبرر الشك فى مشروعية المعيار الذى اتخذته يعد "واهنًا وميتافيزيقيًا إن جاز التعبير"[٢٩]، ولكنه برغم ذلك ينبغى أن يؤخذ فى الحسبان، وهذا يعنى أننى يجب أن أثبت وجود إله ليس بمخادع.

---

(٢٧) D.M., 4; A.T., VI, 33.

(٢٨) M., 3; A.T., VII, 36, cf. IX,28.

(٢٩) Ibid.

ولو كان ديكارت يضمر نية التسلي باستخدام شك مغال يمتد إلى صدق القضايا التى نراها فى وضوح وتميز، لكان ينبغى لهذا الشك فيما يبدو أن يمتد ليشمل حتى قضية "أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود"، ولكن الأمر بالتأكيد ليس على هذا النحو، والسبب فى أن الأمر ليس على هذا النحو يعد واضحًا تمامًا من خلال ما ذكرناه من قبل؛ فربما أكون قد رُكِّبت على نحو بحيث أكون مخدوعًا عندما تبدو لى قضية رياضية- على سبيل المثال- واضحة تمامًا، حتى إننى لا أستطيع قبولها باعتبارها صادقة، ولكننى لا يمكن أن أكون قد رُكبت على نحو بحيث أكون مخدوعًا حينما أفكر فى أننى موجود؛ لأننى لا يمكن أن أكون مخدوعًا ما لم أكن موجودًا. فقضية "أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود"- إذا ما اتخذناها بمعنى إثبات وجودى حينما أشك- هى قضية تمتنع على أى شك، حتى على الشك المغالى، إنها تحتل مكانة متميزة، حيث إنها الشرط الضرورى لكل فكر، ولكل شك، ولكل خداع.

٤- ولذلك، فمن الضرورى إثبات وجود إله ليس بمخادع، إن أردت أن أتيقن من أننى لست مخدوعًا فى تصديق تلك القضايا التى أدركها بوضوح وتميز. وفضلاً عن ذلك، فإنه من الضرورى إثبات وجود الله، دون استناد إلى العالم الخارجى من حيث هو موضوع للحس والفكر له وجود واقعى؛ لأنه إذا كانت إحدى وظائف البرهان هو أن أبدد شكى المغالى فى الوجود الواقعى للأشياء المتميزة عن تفكير، فمن الواضح أننى سأكون بالضرورة متورطًا فى دائرة مفرغة، إذا ما بنيت برهانى على افتراض أنه يوجد هناك عالم خارجى مناظر لأفكارى عنه. وهكذا، فإن مقتضيات المنهج عند ديكارت تحظر عليه أن يستخدم ذلك النوع من البرهان الذى قدمه من قبل القديس توما، ومن ثم يكون لزامًا عليه أن يثبت وجود الله من الداخل إن جاز التعبير.

وفى "التأمل" الثالث يبدأ ديكارت باختبار الأفكار التى لديه فى ذهنه، فإذا ما نظرنا إليها باعتبارها حالات ذاتية أو "أحوال من الفكر" فحسب، فإنها عندئذ ستكون متشابهة، ولكن إذا ما نظرنا إليها من حيث طابعها التمثيلى، أى من حيث مضمونها، فإنها عندئذ تختلف اختلافًا بينًا بعضها عن بعض، فبعضها ينطوى على "حقيقة موضوعية"

أكثر من غيرها. غير أن كل هذه الأفكار تكون بشكل ما حادثة بفعل علة ما، وإنه "لمن الجلى فى ضوء النور الفطرى أنه يجب أن يكون هناك من الحقيقة فى العلة بقدر ما يكون فى معلولها على الأقل... فإن ذلك الذى يكون أكثر كمالاً- أى ذلك الذى يحوز فى داخله قدراً أكبر من الحقيقة، إن جاز التعبير - لا يمكن أن ينشأ عن الأقل منه كمالاً"(٣٠).

وبعض الأفكار- مثل أفكارى العارضة عن الألوان والكيفيات اللمسية، وما إلى ذلك- ربما تكون قد تولدت بفعلى أنا. وبالنسبة لأفكار أخرى- مثل الجوهر والديمومة- فربما تكون قد استُمدت من الفكرة التى لدى عن نفسى. والحقيقة أنه ليس من السهل تماماً أن نعرف كيف يكون الأمر على هذا النحو فى حالة أفكار مثل الامتداد والحركة، إذا ما سلمنا بأننى شىء مفكر فحسب. "ولكن حيث إن هذه الأفكار هى مجرد حالات معينة من الجوهر، ولكونى أنا نفسى جوهراً أيضاً، فإنه يتبدى لنا أن هذه الأفكار ربما تكون منطوية فى باطنى على نحو متميز"(٣١).

ولذلك فإن القضية هنا هى النظر فيما إذا كانت فكرة الله قد أنتجتها بنفسى، فما هى تلك الفكرة؟ "إن اسم الله يعنى بالنسبة لى جوهراً لا نهائياً، مستقلاً بذاته، عليماً، قادراً على كل شىء، قد خلقنى وخلق كل شىء آخر، إذا كان هناك شىء آخر موجوداً"(٣٢). وإذا ما فحصت هذه الصفات أو الخصائص، فسوف أتبين أن أفكارى عنها لا يمكن أن تكون من خلقى أنا؛ فحيث إننى جوهر، فإننى لا يمكن أن أشكل فكرة الجوهر، ولكننى فى نفس الوقت- باعتبارى جوهراً متناهياً- لا ينبغى أن أكون حائزاً لفكرة جوهر لا متناه، ما لم تكن هذه الفكرة قد تولدت لدى بفضل جوهر لا نهائى موجود. وربما يُقال إننى بمقدورى أيضاً أن أشكل على نحو تام فكرة اللامتناهى من خلال نفى التناهى، ولكن فكرتى عن اللامتناهى- فيما يرى ديكارت- ليست مجرد فكرة سالبة؛

(٣٠) M., 3; A.T., VII, 40, cf. IX, 3.

(٣١) M., 3; A.T., VII, 45, cf. IX, 35.

(٣٢) M., 3; A.T., VII, 45, cf. IX, 35-6.

لأننى أرى بوضوح حقيقة واقعية فى الجوهر اللامتناهى أكثر مما يكون فى الجوهر المتناهى. والحقيقة أن فكرة اللامتناهى يجب أن تكون بشكل ما سابقة على فكرة المتناهى؛ لأنه كيف يتسنى لى أن أتعرف على طبيعتى المتناهية وعلى محدوديتى إلا عندما أقارن نفسى بموجود لا متناه وكامل. وعلاوة على ذلك، فإنه برغم أننى لا أحيط علماً بطبيعة اللامتناهى، فإن فكرتى عنه تكون واضحة ومتميزة بما يكفى لإقناعى بأنها تنطوى على حقيقة واقعية أكثر من أية فكرة أخرى، وأنها لا يمكن أن تكون مجرد صورة ذهنية من إنشائى. وربما يثار هنا اعتراض بأن كل الكمالات التى أعزوها إلى الله قد تكون كامنة لدى بالقوة، وفضلاً عن ذلك، فإننى على وعى بأن معرفتى تزداد باستمرار، ومن المحتمل أنها قد تزداد لتبلغ اللانهائية. ولكن هذا الاعتراض فى واقع الأمر مضلل؛ لأن الإمكان بالقوة والقدرة على ازدياد الكمال، هما نقص مقارنةً بالفكرة التى تكون لدينا عن الكمال اللانهائى الفعلى لله؛ "فالوجود الموضوعى لفكرة ما لا يمكن أن ينتج عن شى ما يوجد إمكاناً بالقوة، ولكنه يمكن أن ينتج فقط بواسطة موجود يكون ماهوياً أو فعلياً"[٣٣].

غير أن هذا البرهان يمكن تذييله بخط آخر من البرهنة مختلف نوعاً ما؛ فيمكننى أن أتساءل: هل يمكننى- باعتبارى حائزاً لفكرة وجود لا متناه وكامل- أن أكون موجوداً إذا لم يكن هذا الوجود موجوداً؟ هل من الممكن أن أستمد وجودى من نفسى، أو من والدى، أو من أى مصدر آخر أقل كمالاً من الله؟

فإذا كنت أنا نفسى خالق وجودى "لكنت قد منحت نفسى كل كمال أفتقر إليه، ولكنت بذلك إلهاً"[٣٤]. وحجة ديكارت هنا هى: أننى إذا كنت سبب وجودى، لكنت سبب فكرة الكامل التى تكون ماثلة فى ذهنى، ولكى أكون كذلك، فينبغى أن أكون موجوداً كاملاً، أن أكون الله نفسه. وهو يبرهن أيضاً على أنه ليس من الضرورى أن أستحضر

---

(٣٣) M., 3; A.T., VII, 47, cf. IX, 37-8.
(٣٤) M., 3; A.T., VII, 47, cf. IX, 37-8.

هنا فى ذهنى بداية وجودى فى الماضى؛ لأن "الجوهر كى يتم حفظه فى كل لحظة يبقى فيها، فإنه يحتاج إلى القوة والفعل ذاتيهما اللذين يكونان مطلوبين لإنتاجه وخلقه إن لم يكن قد وجد بعد، حتى إن نور الفطرة يظهر لنا بوضوح أن التمييز بين الخلق والحفظ إنما هو فحسب تمييز من فعل العقل"(٣٥). ولذلك فإنه يمكننى أن أتساءل إذا ما كنت أمتلك القدرة على أن أجعل نفسى موجودًا فى المستقبل كما أنا موجود الآن. فإذا كان لدى تلك القدرة، لكان ينبغى أن أكون واعيًا بها، "ولكننى لست واعيًا بأى شىء من هذا، وبذلك فإننى أعرف بوضوح أننى أعتمد فى وجودى على موجود ما مختلف عنى"(٣٦).

ولكن هذا الوجود المختلف عنى، لا يمكن أن يكون شيئًا ما أقل من الله؛ فيجب أن يكون هنا من الحقيقة فى العلة قدر ما هنالك فى المعلول. ولذلك، فإنه يترتب على هذا أن ذلك الوجود الذى اعتمد عليه يجب بالضرورة أن يكون هو الله، أو يكون حائزًا لفكرة الله. ولكنه إذا كان موجودًا أقل من الله- رغم كونه حائزًا لفكرة الله- فبمقدورنا أن نطرح تساؤلاً آخر عن وجود ذلك الموجود. ولكى نتجنب آخر الأمر الوقوع فى ارتداد إلى ما لا نهاية، فإننا يجب أن نصل إلى إثبات وجود الله؛ "فمن الواضح تمامًا فى ذلك الأمر أنه لا يمكن أن يكون هناك ارتداد إلى ما لا نهاية، حيث إن مناط الأمر هنا ليس هو العلة التى خلقتنى من قبل، بقدر ما هو العلة التى تحفظ وجودى فى الوقت الراهن"(٣٧).

وحيث إن الخط الثانى من البرهنة يخص ديكارت، ولا يمكن رده إلى شكل من أشكال برهان العلية التقليدى على وجود الله، فإن الطابع الخاص المميز لهذا الخط من البرهنة إنما يلتمس فى توظيفه لفكرة الله بوصفه موجودًا كاملاً لا متناهيًا، وهو يشترك فى هذه الخاصية مع الخط الأول من البرهنة. حقًا إن هذا الخط الأول من

---

(٣٥) M., 3; A.T., VII, 47, cf. IX, 39.

(٣٦) Ibid.

(٣٧) M., 3; A.T., VII, 47, cf. IX, 40.

البرهنة يبدأ من فكرة الله إلى إثبات وجود الله، بينما البرهان الثانى يثبت وجود الله ليس فقط بوصفه سبب فكرة الكامل، وإنما أيضًا بوصفه سبب وجودى أنا نفسى باعتبارى الموجود الذى يكون لديه تلك الفكرة. وبذلك فإن البرهان الثانى يضيف شيئًا ما إلى الأول، ولكن كلاهما ينطوى على تأمل لفكرة الله بوصفه موجودًا كاملاً لا متناهيًا، وديكارت يزعم أن "الميزة الكبرى لإثبات وجود الله على هذا النحو بواسطة فكرته، هى أن نتعرف فى الوقت ذاته على طبيعته بقدر ما يتيح ذلك ضعف طبيعتنا؛ لأننا عندما نتأمل فكرته المغروسة فينا، فإننا ندرك أنه خالد، عالم بكل شىء، قادر على كل شىء... وأنه باختصار يحوى فى ذاته كل ما يمكن أن نرى فيه بوضوح كمالاً أو خيرًا لا نهائيًا لا يحد منه أى نقص كان"(٣٨).

ولذلك، فمن الواضح أن فكرة الكامل عند ديكارت هى فكرة متميزة؛ فهى فكرة لا يجب فحسب أن تكون محدثة بفعل علة خارجية، وإنما هى أيضًا تماثل الموجود الذى هى بمثابة فكرته، على نحو ما تماثل النسخة المصورة نموذجًا ما. والحقيقة أن فكرتنا عن الموجود الكامل اللامتناهى هى بالقطع فكرة لا توافق واقع الأمر، بمعنى أننا لا يمكن أن نحيط علمًا بالله، ومع ذلك فهى فكرة واضحة ومتميزة. وهى فكرة متميزة بمعنى أن حضورها يرغمنا على تجاوز أنفسنا من خلال إثبات أنها متولدة بفعل علة خارجية، ويرغمنا فى الوقت ذاته على أن ندرك طابعها المتمثل موضوعيًا. أما الأفكار الأخرى- فيما يرى ديكارت- فربما تكون قد تولدت بواسطتنا؛ فبعض الأفكار الأخرى قد تكون غير محتملة تمامًا، لدرجة أنها تكون بمثابة صور ذهنية متخيلة، ولكنها تكون على الأقل مفهومة، حتى إن كانت مفهومة بشق الأنفس. ولكن التأمل الانعكاسى يقنعنا بأن هذا غير متصور أصلاً فى حالة فكرة الكامل.

وربما يشعر كثير منا بارتياب بالغ فيما إذا كان من الواضح واليقينى أن فكرة الموجود الكامل اللامتناهى هى فكرة لا تقبل التفسير، باعتبارها بناءً ذهنيًا من صنعنا.

---

(٣٨) P.P., 1, 22; A.T., VIII, 13, IX B,35.

وربما ود بعض النقاد أن يذهبوا إلى أبعد من ذلك ليؤكدوا أنه لا وجود فى حقيقة الأمر لتلك الفكرة على الإطلاق، رغم كوننا نستخدم عبارة "الموجود الكامل اللامتناهى". ولكن ديكارت كان على قناعة راسخة لا فحسب بمشروعية قضيته، وإنما أيضًا بضرورتها؛ فهذه الفكرة بالنسبة له فكرة حقيقية، أى فكرة ذات مضمون حقيقى يكون واضحًا ومتميزًا نسبيًا، فهى لا يمكن أن تكون قد استُمدت من الإدراك الحسى، وهى ليست صورة ذهنية متخيلة نغير فيها كيفما شئنا؛ ومن ثم "فإن البديل الوحيد هو أنها فكرة مفطورة فى عقلى، تمامًا مثلما أن فكرتى عن نفسى مفطورة فى عقلى"(٣٩). فهذه الفكرة هى فى واقع الأمر صورة التى نجدها فى أنفسنا، فهى "أشبه بعلامة الصانع المطبوعة على صنعته"(٤٠)، قد أودعها الله فىّ عندما خلقنى.

ولقد نوهنا من قبل إلى مقال "ملاحظات على برنامج" الذى ينكر فيه ديكارت القول بأن التسليم بالأفكار الفطرية يعنى التأكيد على أن هذه الأفكار تكون متحققة فعليا، أو أنها تمثل نمطًا معينًا من الأنواع المتميزة عن ملكة الفكر (بالمعنى المدرسى للأنواع الذى يدل على كيفيات عارضة من صنع العقل)، فهو لم يقصد أبدًا القول بأن الأطفال فى الأرحام يكون لديهم فكرة فعلية عن الله، ولكنه كان يقصد فقط أن هناك فى أنفسنا بالطبيعة إمكانية فطرية بواسطتها نعرف الله. وهذا القول - فيما يبدو- يتضمن تصورًا ليبنتزيًا للأفكار الفطرية، أعنى أنه تصور يجعلنا قادرين على تشكيل فكرة الله من داخله. وحيث إن الأفكار الفطرية تكون على الضد من الأفكار المستمدة من الإدراك الحسى؛ فيمكننا القول إن فكرة الله تكون فطرية بمعنى أنها متولدة بفعل قدرة طبيعية وفطرية للذهن؛ وبذلك فإنها تكون فطرية على نحو كامن لا على نحو فعلى. وديكارت فى التأمل الثالث يتحدث عن معرفتى بنفسى كشىء "يتوق باستمرار إلى شىء ما يكون أفضل وأعظم منى"(٤١). وهذا يوحى بأن فكرة الله الفطرية على نحو كامن تصبح فعلية

---

(٣٩) M., 3; A.T., VII, 51, cf. IX, 41.

(٤٠) Ibid.

(٤١) A.T., VII, 51, cf. IX, 41.

بفضل دافعية توجه مفطور لدى الموجـود البشرى المتنـاهى نحو موجـده وخالقه، ذلك التوجـه الذى يكـون متـجليًا فى التـوق إلى موضـوع أكثر كمـالاً من الذات. ومن الطبـيعى أن نرى فى هذه الرؤية ارتبـاطًا مـا بالتـفكيـر الأوغـسطينى الذى كان ديكارت على شيء من المعرفة به من خلال صلته بالجماعة الدينية للكاردينال دى بيرول Cardinal de Berulle.

ومع ذلك، فمن العسير أن نفهم كيف يمكن لتفسير فطرية فكرة الله أن يتوافق مع أقوال أخرى لديكارت؛ لأننا قد رأيناه من قبل فى التـأمل الثـالث يتسـاءل: "كيف سيكون من الممكن بالنسبة لى أن أعرف أننى أشك وأرغب، وهو ما يعنى أن شيئًا ما ينقصنى، وأننى لست كاملاً تمامًا، ما لم تكن لدى فكرة ما عن موجود أكثر منى كمالاً، حينما أقارن نفسى به أدرك نواحى النقص فى طبيعتى؟"(٤٢). وهو يقرر صراحة أن "فكرة اللامتناهى هى بطريقة ما سابقة على فكرة المتناهى، أعنى أن فكرة الله سابقة على فكرتى عن نفسى"(٤٣). وهذه الفقرة توحى بوضوح أنه لست أنا الذى يشكل فكرة الموجود اللامتناهى والكامل؛ لأننى على وعى بقصورى ونقصى واشتياقى إلى الكامل، ولكننى بخلاف ذلك أكون واعيًا بقصورى، فقط لأننى لدى من قبل فكرة الكامل. وقد يكون من الصحيح أننا لا يمكن أن نخلص من هذا إلى القول بأن فكرة الله تكون فطرية بالفعل، ولكن يبدو أن هناك إقرارًا بأن فكرة الموجود الكامل واللامتناهى - حتى وإن كانت "فطرية" على نحو كامن فقط- إنما تتولد كفكرة فعلية قبل فكرة الذات. وفى هذه الحالة فإنه يترتب على ذلك- فيما يبدو- أن ديكارت يغير موقفه حينما ينتقل من التأمل الثانى إلى التأمل الثالث؛ فأولية مبدأ "أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود" تفسح المجال لأولية فكرة الكامل.

وبطبيعة الحال يمكن القـول إن مبـدأ "أنا أفكـر؛ فأنا إذن موجـود" هو قضية أو حكم، بينما فكرة الكامل ليست كذلك. وديكارت لم ينكر أبدًا أن مبدأ " أنا أفكر؛

---

(٤٢) A.T., VII, 45-6, cf. IX, 36.
(٤٣) Ibid.

فأنا إذن موجود" يفترض أفكارًا ما . فهو يفترض- على سبيل المثال- فكرة ما عن الذات. ولذلك، فإنه يمكن أن يفترض أيضًا فكرة الكامل، دون أن يؤدى ذلك إلى الانتقاص من أولية مبدأ " أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود" باعتباره حكما وجوديًا أساسيًا؛ لأنه حتى إذا كانت فكرة الكامل تسبق هذا الحكم، فإن إثبات وجود الله لا يسبقه.

ولكن ينبغى على المرء أيضًا- فيما أظن- أن يعقد تمييزًا بين مبدأ " أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود" الوارد فى التأمل الثانى، وبين ذلك المبدأ كما ورد فى التأمل الثالث؛ فنحن فى الحالة الأولى لدينا فكرة غير كافية ومجردة عن الذات وإثبات وجود الذات، أما فى الحالة الثانية فلدينا فكرة أقل كفاية عن الذات، أى عن الذات التى تكون لديها فكرة الكامل. ونقطة البدء فى البرهان هنا لا تتمثل فى مبدأ " أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود" خالصًا بذاته ومنظورًا إليه دون استناد إلى فكرة الله، وإنما تتمثل فى مبدأ "أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود" منظورًا إليه باعتباره إثباتًا لوجود موجود يكون لديه فكرة الكامل، ويكون واعيًا بما فيه نقص وتناهٍ ومحدودية مقارنة بتلك الفكرة. ولذلك، فإن القضية هنا ليست هى قضية الذات خالصة بذاتها، وإنما الذات باعتبارها منطوية فى باطنها على مشابهة تمثيلية للموجود الكامل اللامتناهى.

وليس الهدف من هذه الملاحظات هو الإيحاء بأن براهين ديكارت على وجود الله يمكن أن تصبح ممتنعة على النقد؛ فهو على سبيل المثال يمكن أن يهرب من الاتهام القائل بأنه يسلم بوجود أفكار فطرية فعلية، وذلك من خلال تفسيره فى مقال "ملاحظات على برنامج" بأن الأفكار الفطرية بالمعنى الذى يستخدم به هذا المصطلح، هى أفكار "لا تأتى من أى مصدر آخر سوى ملكتنا فى التفكير، وأنها - جنبًا إلى جنب مع هذه الملكة- تكون مفطورة فينا، أى تكون دائمًا موجودة على نحو كامن؛ لأن الوجود فى أى ملكة لا يكون فعليا وإنما يكون كامنًا فحسب؛ لأن كلمة "ملكة" ذاتها لا تشير إلى أى شىء سوى الإمكانية"(٤٤). ولكن من الواضح أنه فى وسع أى شخص أن يزعم أن فكرة

(٤٤) A.T., VIII B, 361.

الله ليست فطرية، حتى وإن كانت بهذا المعنى السالف. وينبغى علينا فى نفس الوقت أن نكتشف ما الذى يعنيه ديكارت حقًا قبل أن ننقد ما يقوله نقدًا بناءً. ولا شك أن إظهار التناقضات هو أمر سهل تمامًا، ولكن خلف هذه التناقضات هناك رؤية حاول ديكارت أن يعبر عنها. ولا يبدو أن هذه الرؤية تتضمن إحلالاً فى التأمل الثالث لأولية فكرة الكامل محل أولية مبدأ " أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود" المتضمن فى التأمل الثانى؛ فالأمر بخلاف ذلك هو أن الفهم الأوفى "للأنا" - أى للوجود الذى يتم تأكيده فى مبدأ "أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود"- هو فهم يبين لنا أن الأنا ذات مفكرة لديها فكرة الكامل، وهذا هو أساس البرهان على وجود الله؛ "فمجمل قوة البرهان الذى استخدمه هنا لإثبات وجود الله يكمن فى هذا، أى فى أننى أدرك أنه من غير الممكن أن تكون طبيعتى على ما هى عليه- بل من غير الممكن فى واقع الأمر أن تكون لدى فكرة الله - ما لم يكن الله موجودًا حقا"(٤٥).

٥- وفى "التأملات" يخلص ديكارت من الدليلين السابقين على وجود الله إلى أن الله ليس بمخادع؛ لأن الله- وهو الموجود الكامل الأسمى- يوجد على نحو لا يشوبه خطأ أو نقص، "ومن هذا يظهر لنا أنه لا يمكن أن يكون مخادعًا، حيث إن النور الفطرى يعلمنا أن الاحتيال والخداع ينبثقان بالضرورة من نقص ما"(٤٦)؛ فحيث إن الله كامل، فلا يمكن أن يكون قد خدعنى. ومن ثم، فإن تلك القضايا التى أراها بوضوح وتميز تام يجب أن تكون صادقة. ويقينًا أن مسألة وجود الله هى ما يمكننى من أن أطبق- على نحو كلى وبثقة - معيار الصدق الذى أوحى به التأمل، على القضية المتميزة " أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود".

ولكن قبل أن نذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، ينبغى علينا أن ننظر فيما إذا لم يكن ديكارت فى إثباته لوجود الله متورطًا فى دور فاسد باستخدامه المعيار نفسه الذى تكفله نتيجة الدليل. وهذه المسألة بسيطة إلى حد كبير؛ فعلى ديكارت أن يثبت وجود

(٤٥) M., 3; A.T., VII, 51-2, cf. IX, 41.
(٤٦) M., 3; A.T., VII, 52, cf. IX, 41.

الله قبل أن يتيقن أنه من المشروع أن يستخدم معيار الوضوح والتميز خارج نطاق مبدأ "أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود". ولكن هل يمكنه أن يثبت- وهل هو يثبت بالفعل- وجود الله دون أن يستخدم هذا المعيار؟ وإذا كان يستخدمه، فإنه عندئذ يثبت وجود الله بواسطة نفس المعيار الذى يكون مقرراً بوصفه معياراً، فقط عندما يكون وجود الله قد تم إثباته.

وقد يبدو أن المسألة ينبغى أن تُطرح فقط عندما يكون البرهان الديكارتى الآخر على وجود الله- أعنى ما يسمى بالبرهان الأنطولوچى- قد تحدد. ولكننى لا أظن الأمر على هذا النحو. حقا إن البرهان الأنطولوچى فى كتاب "مبادئ الفلسفة" يكون معطى قبل البراهين الأخرى، ولكن ديكارت فى كتاب "التأملات"- حيث يكون مهتمًا بالمعرفة المرتبة وبالكشف المنظم- لا يقدم البرهان الأنطولوچى إلا فى التأمل الخامس بعدما أرسى معياره للصدق اليقينى، ومن ثم، فإن استخدامه للمعيار فى هذا البرهان الجزئى لن يورطه فى دور فاسد ولذلك، فأنا أظن أنه من الأفضل أن نحضر مناقشة اتهامه بالوقوع فى دائرة مفرغة فى إطار البرهانين المقدمين فى التأمل الثالث.

ولقد عبر أرنولد Arnauld بوضوح عن هذا الاتهام فى السلسلة الرابعة من الاعتراضات؛ إذ يقول: "إن الارتياب الوحيد الذى يبقى لدىَّ هو عدم الاطمئنان إلى الكيفية التى يمكن بها تجنب الدور فى البرهنة عندما نقول: إن السبب الوحيد الذى يمكن أن نتخذه ليضمن لنا الاعتقاد بأن ما ندركه بوضوح وتميز أمر صادق، هو كون الله موجوداً. ولكننا يمكن أن نكون على يقين بأن الله موجود، فقط لأننا ندركه بوضوح وبداهة. ولذلك، فإننا قبل أن نكون على يقين بأن الله موجود، ينبغى أن نكون على يقين بأن أى شىء ندركه فى وضوح وبداهة يكون صادقًا"(٤٧).

ولقد اقتُرحت سبل عديدة لإنقاذ ديكارت من الدور الفاسد، ولكن ديكارت نفسه حاول أن يواجه الاعتراض بالتمييز بين ما ندركه بوضوح وتميز هنا والآن، وما نتذكر

(٤٧) A.T., VII, 214, cf. IX, 166.

أننا أدركناه بوضوح وتميز فى مناسبة سابقة. وهو يبدى الملاحظة التالية فى رده على اعتراض أرنولد: "إننا على ثقة بأن الله موجود لأننا راعينا البراهين التى أرست هذه الحقيقة، ولكننا بعدئذ يكفينا أن نتذكر أننا قد أدركنا شيئًا ما بوضوح، كيما نكون على ثقة بأنه حقيقى، ولكن هذا لن يكون كافيًا ما لم نعرف أن الله موجود وأنه لم يخدعنا"(٤٨). وهو يشير إلى الردود المقدمة من قبل على سلسلة الاعتراضات حيث قدم التصريح التالى: "عندما قلت إننا لا نستطيع أن نعرف شيئًا بيقين ما لم نكن أولاً على وعى بأن الله موجود، فقد صرحت فى عبارة واضحة أننى قد أشرت فقط إلى العلم الذى يفهم مثل هذه النتائج كما يمكن أن تحدث فى الذاكرة دون تعويل على البراهين التى أفضت لى إلى هذه النتائج"(٤٩).

وديكارت محق تمامًا فى قوله إنه قد عقد هذا التمييز؛ لأنه قد فعل ذلك عند نهاية التأمل الخامس، فهو يقول فى هذا الموضع على سبيل المثال: "عندما أتأمل طبيعة مثلث ما، فإننى مع خبرتى الضئيلة إلى حد ما بمبادئ الرياضيات أدرك فى وضوح تام أن زواياه الثلاث تساوى قائمتين، ومن غير المحتمل بالنسبة لى ألا أعتقد فى هذه الحقيقة ما دمت أسلمت ذهنى لبرهانها، ولكن بمجرد أن أمتنع عن الالتزام بالبرهان- رغم أننى لا زلت أذكر أننى أفهمها بوضوح- فمن السهل أن يخالجنى الشك فى صدقها، إذا كنت جاهلاً بأنه يوجد هنا إله؛ لأننى قد أقنع نفسى بأن طبيعتى ربما تكون قد ركبت على نحو بحيث يمكن أن أخدع نفسى بسهولة، حتى فى تلك الأمور التى أعتقد بأننى أفهمها على أفضل نحو من البداهة والوضوح"(٥٠).

وهذه الفقرة لا تخبرنا بأن الصدق الإلهى يضمن المشروعية المطلقة والكلية للذاكرة. والحقيقة أن ديكارت لم يعتقد فى ذلك؛ فديكارت فى مناظرته مع بورمان Interview with Burman يلاحظ "أن كل فرد يجب أن يجرب بنفسه إذا ما كان لديه

---

(٤٨) R.O., 4,2; A.T., VII, 246, cf. IX, 190.

(٤٩) R.O., 2,3; A.T., VII, 246, cf. IX, 110.

(٥٠) M., 5; A.T., VII, 69-70, cf. IX, 55.

ذاكرة جيدة أم لا. وإذا ما شك فى هــذا الأمـر، فعليـه أن يستخدم ملاحظات مدونة أو شيء من هذا القبيـل ليساعده على التذكـر"(٥١). فما يضمنه الصدق الإلهى هو أننى لا أكون مخدوعًا حينما أظن أن تلك القضايا صادقة، وهى تلك القضايا التى أذكر أننى أدركتها فى وضوح وتميز، ولكنه لا يضمن- على سبيل المثال- أن تذكرى لما قيل فى محادثة ما يكون صحيحًا.

ولذلك فإن السؤال الذى ينشأ هنا هو إذا ما كانت براهين ديكارت على وجود الله- على نحو ما قدمها فى التأمل الثالث- تتضمن توظيف بديهيات أو مبادئ معينة، يكفى المرء أن يقرأ هذه البراهين ليرى أن هذا هو واقع الأمر. وإذا كانت هذه المبادئ موظفة فى البراهين لأن مشروعيتها قد أدركت من قبل بوضوح وتميز، فإنه من العسير أن ندرك كيف يمكن تجنب الدور الفاسد هنا؛ لأنه فقط عند نتيجة البراهين، حينما يكون وجود الله قد تمت البرهنة عليه، يتم التأكيد على أن تلك القضايا التى نتذكرها فى وضوح وتميز تكون صادقة.

ومن الواضح أن ديكارت كان عليه أن يبين أن توظيف الذاكرة ليس ضروريًا لإثبات وجود الله. وربما أمكنه القول إن الدليل ليس استدلالاً أو انتقالاً للعقل من خطوة إلى أخرى- يتم فيه تذكر مشروعية الخطوة الأولى عندما يتم اتخاذ الخطوة الثانية- بقدر ما هو مشاهدة لواقع فعلى، أعنى لمسألة وجودى باعتبارى حائزًا لفكرة الكامل التى تتزايد بالتدريج بما فيه الكفاية، إلى أن يتم إدراك علاقة الذات بالله بشكل واضح. وربما ينبغى أيضًا التأكيد على أن المبادئ أو البديهيات- التى تبدو على أنها مفترضة مسبقًا بواسطة الأدلة - لا تُدرك فى مناسبة سابقة ثم يتم توظيفها فيما بعد؛ لأن المرء يتذكر أنه أدرك مشروعيتها، بينما هو يدركها هنا والآن فى حالة عيانية، حتى إن مجمل مشاهدة ما هو معطى هنا يتضمن إدراك المبادئ أو البديهيات من خلال تطبيق عيانى.

---

(٥١) Entretie avec Burman, edit. Ch. Adam, pp. 8-9.

والواقع أن هذا فيما يبدو هو ما يعنيه ديكارت في "مناظرته مع بورمان"؛ فعندما اتُّهم بتوريط نفسه في دور فاسد بإثبات وجود الله بالاستعانة بالبديهيات التي لا زالت مشروعيتها غير يقينية، فإنه يرد على ذلك بأن مبدع التأمل لا يكون عرضة لأي خداع فيما يتعلق بالبديهيات؛ لأن انتباهه يكون مركزًا عليها. "وما دام أنه يفعل ذلك، فإنه يكون على يقين من أنه ليس مخدوعًا وأنه مضطر لأن يصدق عليها"(٥٢). وفي رده على الحجة المضادة المفحمة بأن المرء لا يمكن أن يتصور أكثر من شيء في وقت واحد، يقول ديكارت إن ذلك ليس صحيحًا تمامًا.

ومع ذلك، فمن العسير الادعاء بأن هذا الرد يتصدى لكل الاعتراضات؛ فديكارت - كما رأينا - قد واصل الشك إلى نقطة الشك المغالي بواسطة افتراض الشيطان الخبيث. ورغم أن مبدأ "أنا أفكر، فأنا إذن موجود" يكون ممتنعًا على الشك مهما كان، حيث إنني يمكن أن أقول "أنا أشك؛ فأنا إذن موجود" Dubito, ergo sum، فإن ديكارت فيما يبدو يقول لنا إننا يمكن أن نتصور على الأقل الإمكانية الخالصة لكوننا مخدوعين فيما يتعلق بصدق أي قضية أخرى ندركها بوضوح وتميز هنا والآن. حقا إنه لا يتحدث دائمًا على هذا النحو، ولكن هذا هو ما يتضمنه فيما بعد افتراض الشيطان الخبيث(٥٣). ومن ثم، فإن السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو إذا ما كان هذا الحل لمشكلة الدائرة المفرغة يتيح لديكارت استبعاد هذا الشك المغالي؛ لأنني حتى إذا لم أكن أستخدم ذاكرتي في حالة إثبات وجود الله، وإنما أدرك صدق البديهيات بالإصغاء إليها هنا والآن،

---

(٥٢) Entretie avec Burman, edit. Ch. Adam, p. 9.

(٥٣) لقد فسر بعض المؤرخين موقف ديكارت هنا على أنه يقيم تمييزًا بين معرفة شيء في فعل بسيط للرؤية الذهنية وبين معرفته بعلم يقيني. وهكذا فإن الملحد سيعرف أن زوايا المثلث تساوي قائمتين، ولكنه لن يعرف ذلك بعلم يقيني، حتى يتيقن من وجود الله. والحقيقة أن ديكارت يقول بالفعل إن الملحد رغم كونه يعرف بوضوح أن زوايا المثلث تساوي قائمتين، "فإن مثل هذه المعرفة لا يمكن بهذا الاعتبار أن تشكل علمًا يقينيًا" (R.O., 2,3; A.T.,VII,140-1, cf.IX,110-111). ولكن المبرر الذي يقدمه ديكارت لكون أن مثل هذه المعرفة لا يمكن أن تشكل علمًا حقيقيًا، هو أنه "لا يصح أن نطلق صفة العلم على أية معرفة يمكن أن توضع موضع شك" (Ibid).

فإنه يبدو أن هذا الإدراك يكون خاضعًا للشك المغالى، حتى يتم لى إثبات وجود الله الذى ليس بمخادع. ولكن كيف يتسنى لى أن أطمئن إلى صدق هذه النتيجة، إذا كان إثبات وجود الله يقوم على بديهيات أو مبادئ تكون هى نفسها خاضعة للشك حتى يتم إثبات هذه النتيجة؟ وإذا كانت مشروعية النتيجة - وهى قضية إثبات وجود الله- يتم استخدامها كى أثبت لنفسى مشروعية المبادئ التى تتأسس النتيجة عليها، فإننى أبدو بذلك متورطًا فى دور فاسد.

وللرد على هذه المعضلة، فإن على ديكارت أن يفسر الشك المغالى باعتباره مؤثرًا فقط فيما يتعلق بالذاكرة التى تؤكد لى أننى قد رأيت قضايا ما فى وضوح وتميز. وبعبارة أخرى: ينبغى عليه أن يجعل نظريته فى الشك المغالى متوافقة بوضوح مع رده على أرنولد أكثر مما فعله فى واقع الأمر. عندئذ كان بمقدوره أن يهرب من تهمة كونه متورطًا فى دائرة مفرغة، بافتراض أن استخدام الذاكرة ليس جوهريًا بالنسبة لبراهين وجود الله، أو كان ينبغى عليه أن يبين أن الإدراك الواضح المتميز للبديهيات- التى يقر هو نفسه بأنها متضمنة فى البراهين - هى ذاتها متضمنة فى الحدس الأساسى والمتميز الذى يتم التعبير عنه فى مبدأ "أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود".

ولا شك أن هناك معضلات أخرى يمكن طرحها هنا؛ فلنفترض - على سبيل المثال- أننى الآن أقتفى خطًا من البرهنة فى الرياضيات يتضمن اعتمادًا على الذاكرة، أو لنفترض أننى أستخدم فحسب قضايا رياضية أذكر أننى أدركتها بوضوح وتميز فى مناسبة سابقة، فما الذى يضمن لى أننى يمكن أن أعتمد باطمئنان على ذاكرتى؟ هل الضامن هنا هو تذكرى لكونى قد أثبت وجود الله ذات مرة؟ أم أننى يجب أن أسترجع ذهنيًا برهانًا فعليًا على وجود الله؟ يذهب ديكارت فى التأمل الخامس إلى القول إنه حتى عندما لا أتذكر البراهين التى قادتنى إلى إثبات وجود الله وإلى أنه ليس بمخادع، ومن ثم يكون كل ما أدركه بوضوح وتميز صادقًا- حتى فى هذه الحالة، فإننى مع ذلك تكون لدىَّ معرفة صادقة ويقينية عن هذه القضية الأخيرة؛ لأنه بافتراض أننى أتذكر أننى أدركت صدقها بوضوح وتميز فى الماضى، "فليس هناك برهان مضاد يمكن

تقديمه بحيث يجعلنى أشك على الإطلاق فى صدقها"[٥٤]. فإثبات وجود الله يزيل الشك المغالى؛ وبذلك يمكننى أن أستبعد أية إيحاءات يوعزها هذا الشك. ومع ذلك، فربما يُثار هنا تساؤل عما إذا كانت إجابة ديكارت هذه يمكن أن تواجه كل المعضلات التى تنشأ عن أساليبه المتباينة فى الكلام.

وبطبيعة الحال فإن المذهب الديكارتى يمكن تنقيحه على نحو يختفى معه الدور الفاسد، سواء كان فعليًا أو ظاهريًا؛ فعلى سبيل المثال، إذا كان ديكارت قد استخدم الصدق الإلهى فقط لكى يثبت لنفسه أن الأشياء المادية توجد على نحو مناظر لأفكارنا عنها، فإن اتهام أرنولد سوف يبطُل من أساسه.

وربما وددنا أن ننقد نظرية الإدراك الحسى التمثيلية التى ربما بدت لنا باعتبارها مفترضة مسبقًا، ولكن لن يكون هناك دور فاسد فى هذه الحالة؛ لأن ديكارت لا يفترض سابقًا وجود الأشياء المادية عند إثباته لوجود الله. ولهذا السبب، فقد يكون من الخطأ أن ننسب أهمية كبيرة لمشكلة الدور الفاسد، وربما يبدو أننى قد كرست لهذا الموضوع مساحة أكبر مما يستحق. وفى نفس الوقت، فعندما ندرس فيلسوفا يهدف إلى إنشاء مذهب محبوك بإحكام، تنتج فيه كل خطوة منطقيًا عن الخطوة السابقة عليها، ولا تتم فيه صياغة أية فروض سابقة غير مشروعة من الناحية المنهجية- فقد يكون هناك شىء من الأهمية فى أن ننظر فيما إذا كان أم لم يكن قد حقق أهدافه. والواقع أن البراهين على وجود الله تعد مثالاً واضحًا على أن تحقق هذا الهدف أمر مشكوك فيه على الأقل. ومع ذلك، فإذا ما أمكن ديكارت أن يؤكد بنجاح أن البراهين لا تتضمن بالضرورة استخدام الذاكرة، وأن إدراك أية بديهيات متضمنة فى البراهين يكون بشكل ما متضمنًا فى الحدس الأساسى والمتميز- فإنه يمكنه أن يخلص نفسه من اتهام أرنولد. ولسوء الحظ، فإن ديكارت لم يطور موقفه على نحو واضح وحاسم. وهذا بالطبع هو السبب فى أن المؤرخين يمكن أن يقدموا توصيفات لموقفه متباينة إلى حد ما.

---

(٥٤) M., 5; A.T., VII, 70, cf. IX, 55-6.

٦- ومع ذلك، فما إن نضع فى حسباننا أننا قد أثبتنا وجود الله وصدقه، فإن مشكلة الصدق يجرى عليها تحول؛ فالسؤال الآن ليس سؤالاً عن الكيفية التى يمكن بها أن أكون على ثقة فى أننى قد وصلت إلى يقين ما خارج مبدأ "أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود"، وإنما هو بالأحرى سؤال عن الكيفية التى يمكن بها تفسير الخطأ. فإذا كان الله قد خلقنى، فإننى لا يمكن أن أعزو الخطأ إلى ذهنى فى ذاته أو إلى إرادتى فى ذاتها، فجعل الخطأ أمراً ضرورياً سوف يعنى جعل الله مسؤولاً عنه، ولقد سبق أن تحققت من أن الله ليس بمخادع.

"فمن أين تأتى أخطائى إذن؟ إنها تأتى من شيء واحد هو ذاك: بما أن الإرادة تكون أوسع كثيراً فى مداها ونطاقها من الذهن، فإننى لا أحصرها (أى الإرادة) فى نفس الحدود التى تكون للذهن، وإنما أمد نطاقها أيضاً إلى الأشياء التى لا أفهمها. وحيث إن الإرادة بطبيعتها لا تبالى بهذه الأشياء، فإنها تحيد بسهولة عن الصواب والخير، وبذلك أقع فى الخداع والخطأ"[٥٥]. "وفقط عندما أمتنع عن إصدار حكم على شيء ما لا أراه بوضوح وتميز، فإننى عندئذ لن أقع فى الخطأ، ولكن فى حين أن إدراك الذهن يمتد ليشمل فقط موضوعات قليلة تقدم نفسها له، وتكون دائماً محدودة للغاية، فإنه يمكن القول إن الإرادة- فى مقابل ذلك- تكون لا نهائية إلى حد ما.. حتى إننا يمكن أن نجعل نطاقها يمتد بسهولة وراء ما نفهمه بوضوح. وعندما نفعل ذلك، فلا عجب أن نكون مخدوعين"[٥٦]. فالإرادة تقبل على ارتياد أشياء لم يمتلكها الفرد بعد، وهى حتى تقبل على ارتياد أشياء لا يفهمها العقل، ومن ثم، فإننا نكون منقادين بسهولة للحكم على ما لا نفهمه بوضوح. وهذا ليس خطأ الله؛ لأن الخطأ لا يصير ضرورياً من جراء "لا نهائية" الإرادة؛ "فنحن من خلال سوء استخدام الإرادة، نلقى النقص الذى يمثل الطابع المميز للخطأ"، بمعنى أن النقص يوجد فى فعل ما "ما دام هذا الفعل يكون ناشئاً عنى"، وليس "يوجد فى الملكة التى وهبنى الله إياها، ولا حتى فى الفعل ما دام معتمداً على الله"[٥٧].

---

(٥٥) M., 4; A.T., Vii, 58, cf. IX, 46.

(٥٦) P.P., 1, 35; A.T., VIII, 18, cf. IX B, 40.

(٥٧) M., 4; A.T., Vii, 60, cf. IX, 47-8.

٧- وبعد أن ارتضى ديكارت القول بأنه لا يمكن أن يقع فى الخطأ إذا ما حق أحكامه فى حدود ما يدركه بوضوح وتميز، فإنه يشرع فى تبرير اعتقادنا فى يقين الرياضيات الخالصة. وديكارت شأن مفكرين آخرين سابقين عليه- من أمثال: أفلاطون والقديس أوغسطين- قد لفت انتباهه بقوة أننا نكتشف، ولسنا نخترع، خصائص المثلث على سبيل المثال؛ فنحن فى الرياضيات الخالصة يكون لدينا استبصار متوال للماهيات أو الطبائع الأبدية وما بينهما من علاقات متبادلة، وإن صدق القضايا الرياضية- الذى ينأى عن كونه معتمداً على اختيارنا الحر- يفرض نفسه على أذهاننا، لأننا نراه فى وضوح وتميز. وبذلك فإننا(٥٨) نسلم بأننا لا يمكن أن نكون مخدوعين حينما نؤكد القضايا الرياضية التى نستنبطها من قضايا قد رأيناها فى وضوح وتميز.

٨- وربما يتوقع المرء أن ديكارت بعد أن تحقق من الصدق اليقينى لحكمين وجوديين (أعنى مبدأ "أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود"، وقضية إثبات وجود الله)، ولكل الأحكام الأخرى ذات الرتبة المثالية التى ندركها فى وضوح وتميز- ربما يتوقع المرء أن ديكارت سوف يشرع بعد ذلك على الفور فى دراسة ما يخول لنا تأكيد وجود طبيعة العالم المادى، إلا أنه فى واقع الأمر يشرع فى تقديم البرهان الأنطولوچى على وجود الله. وصلة هذا الموضوع بما يسبقه هى موضوع التأمل التالى: إذا كان "كل ما أعرفه فى وضوح وتميز باعتباره منتمياً إلى هذا الموضوع، هو أمر ينتمى إليه بالفعل، أفلا يمكننى أن أستخلص من هذا دليلاً يبرهن على وجود الله؟"(٥٩)، فأنا أعرف - على سبيل المثال- أن كل الخصائص التى أدرك فى وضوح وتميز أنها تنتمى إلى ماهية المثلث، هى خصائص تنتمى إليه بالفعل؛ فهل يمكننى أن أبرهن على وجود الله بالنظر فى الكمالات المتضمنة فى فكرة الله؟

يجيب ديكارت بأن هذا ممكن؛ لأن الوجود هو ذاته أحد الكمالات التى تكون لله، وينتمى إلى الماهية الإلهية. حقا إننى يمكن- بطبيعة الحال- أن أتصور مثلثًا مستقيم

---

(٥٨) سيكون أكثر دقة أن نقول "أنا" [بدلاً من "إننا" هنا]؛ حيث إن ديكارت لم يثبت بعد وجود كثرة من الذوات.

(٥٩) M., 5; A.T., VII, 65, cf. IX, 52.

الأضلاع دون أن أنسب وجوداً له، ومع ذلك فإننى أكون مرغماً على الإقرار بأن مجموع زواياه تساوى قائمتين. وتفسير ذلك أمر ميسور تماماً: فالوجود ليس كمالاً ضرورياً لفكرة المثلث. وإذا كنت لا أستطيع أن أتصور مثلثاً مستقيم الأضلاع لا تساوى زواياه قائمتين، فبوسعى أن أستخلص من هذا فقط أنه إذا كان هناك أى مثلث مستقيم الأضلاع موجوداً، فلا بد أن تساوى زواياه قائمتين، ولكن لا يستتبع هذا بالضرورة أن يكون هناك أى مثلث مستقيم الأضلاع موجوداً بالفعل. إلا أن الماهية الإلهية- التى هى الكمال الأسمى- تتضمن الوجود الذى هو ذاته كمال من الكمالات. ومن ثم، فإننى لا يمكننى أن أتصور الله إلا بوصفه موجوداً، وهذا يعنى أننى لا يمكن أن أفهم فكرة الله- التى تعبر عن ماهيته- وأنكر فى الوقت ذاته وجوده؛ فضرورة تصور الله بوصفه موجوداً هى بذلك ضرورة تكون فى الموضوع نفسه، أى فى الماهية الإلهية، ومن غير المجدى الاعتراض على ذلك بأن فكرى لا يفرض الضرورة على الأشياء؛ "فليس فى وسعى أن أتصور الله بدون الوجود (أى أن أتصور كائناً كاملاً فى أسمى صورة محروماً من كمال أسمى)، رغم أنه فى وسعى أن أتخيل جواداً إما بأجنحة أو بدون أجنحة"[٦٠]. وعلى هذا، فإن فكرة الله تعد بذلك فكرة متميزة أيضاً، فهى تشغل منزلة فريدة؛ "فأنا لا أستطيع أن أتصور أى شيء ينتمى الوجود[٦١] إلى ماهيته سوى الله نفسه"[٦٢].

وسوف نواجه هذا البرهان مرة أخرى فى الصورة المنقحة التى دافع فيها ليبنتز عنه، وفى نقد كانط المعادى له. ولكن قد يكون جديراً بالاهتمام هنا أن نذكر النقاط التالية فيما يتعلق بتقدير ديكارت لقيمته:

ونلاحظ فى المقام الأول أن ديكارت رفض الاعتراف بأن البرهان الأنطولوجى يمكن اختزاله إلى مسألة تعريف لفظى. وبذلك فإنه فى رده على سلسلة الاعتراضات

---

(٦٠) M., 5; A.T., Vii, 67, cf. IX, 36.

(٦١) تُضيف الطبعة الفرنسية هنا كلمة "بالضرورة".

(٦٢) M., 5; A.T., Vii, 68, cf. IX, 54.

الأولى ينكر أنه كان يقصد مجرد القول بأنه عند فهم معنى كلمة "الله"، يصبح مفهومًا أن الله يكون موجودًا بالفعل مثلما هو موجود كفكرة فى أذهاننا. "فصياغة البرهان على هذا النحو ينطوى على خطأ بيِّن: لأن النتيجة التى يتم استخلاصها عندئذ هى أننا عندما نفهم ما الذى تعنيه كلمة "الله"، فإننا نفهم أنها تعنى أن الله موجود بالفعل مثلما هو موجود فى الذهن. ولكن كون أن كلمة ما تعنى شيئًا ما، هو أمر لا يعد مبررًا لكونها صادقة. ومع ذلك، فإن برهانى كان على النحو التالى: إن ما نفهمه فى وضوح وتميز باعتباره ينتمى إلى الطبيعة الحقيقية الثابتة لأى شىء، يمكن بالتالى إثبات ماهيته وصورته حقًا لهذا الشىء. وحيث إننا قد فحصنا بدقة تامة طبيعة الله؛ فإننا نفهم فى وضوح وتميز أن وجوده هو أمر ينتمى لطبيعته الحقيقية والثابتة. ولذلك فإننا يمكن أن نقول عن الله بثقة تامة إنه موجود"[٦٣]. وبذلك فإن ديكارت يؤمن بأن لدينا استبصارًا مؤكدًا للطبيعة أو الماهية الإلهية. والحقيقة أنه بدون هذا الافتراض، فإن البرهان الأنطولوچى لا يمكن أن يقوم، ومع ذلك فإن هذا الافتراض يمثل إحدى المعضلات الكبرى فى قبول مشروعية البرهان. ولقد أدرك ليبنتز هذا، وحاول أن يتغلب على هذه المعضلة[٦٤].

والأمر الثانى الذى أود أن أذكره قد تم التنويه عنه من قبل بشكل عابر؛ فديكارت– كما رأينا– لا يقدم البرهان الأنطولوچى حتى ورود التأمل الخامس، حيث كان قد أثبت آنذاك وجود الله، وأرسى دعائم القول بأن كل ما ندركه فى وضوح وتميز يكون صادقًا. وهذا يعنى أن البرهان وإن كان يبسط فى وضوح حقيقة ما عن الله– أعنى أن الله يوجد بالضرورة أو بفضل ماهيته– فإنه غير مجد بالنسبة للملحد الذى لا يكون على ثقة أصلاً فى أن كل ما يدركه فى وضوح وتميز يكون صادقًا؛ فالملحد لا يمكنه أن يعرف هذه الحقيقة الأخيرة، حتى يعرف أولاً أن الله موجود. ومن ثم فإنه سيتبدى لنا أن البراهين الحقيقية على وجود الله التى قدمها ديكارت هى تلك البراهين

(٦٣) R.O., 1; A.T., VII, 115-16, cf. IX, 91.

(٦٤) وهناك معضلة أخرى ناقشها كانط تتعلق بالاعتقاد بأن الوجود يمكن تسميته– على نحو ملائم– كمالاً.

المتضمنة فى التأمل الثالث، وأن وظيفة البرهان الأنطولوچى هى فحسب توضيح حقيقة ما عن الله. ومن ناحية أخرى، فإنه حتى فى التأمل الخامس (فى الطبعة الفرنسية) نجد أن ديكارت يتحدث عن البرهان الأنطولوجى باعتباره "برهنة على وجود الله"(٦٥). ويبدو أنه عند نهاية التأمل يذهب إلى القول بأننا يمكن أن نستخلص نتيجة مؤداها أن كل ما نراه فى وضوح وتميز يكون صادقًا، وهى نتيجة سوف تعنى أن البرهان يعد دليلاً مشروعًا تمامًا على وجود الله بشكل مستقل عن البراهين الأخرى المقدمة من قبل. وفضلاً عن ذلك، فإنه فى "مبادئ الفلسفة"(٦٦) يقدم البرهان الأنطولوچى أولاً، ويقول بوضوح إنه برهنة على وجود الله. ولذلك فإن السؤال الذى ينشأ هنا هو إذا ما كنا إزاء تقييمين غير متوافقين للبرهان الأنطولوچى، أم أن هناك إيضاحًا ما للإجراء الذى اتخذه ديكارت يمكن أن يوفق بين هذين الأسلوبين من الكلام المختلفين بوضوح؟

ولا يلوح لى أن أسلوبى ديكارت المختلفين فى الحديث عن هذا الموضوع يمكن جعلهما متسقين تمامًا. وفى الوقت ذاته، فإن الخط العام للتوفيق المنسجم بينهما يمكن أن نلتمسه إذا ما وضعنا فى اعتبارنا تمييز ديكارت بين الاكتشاف المرتب the ordo inveniedi، أى نظام الكشف أو النظام الذى يفحص فيه الفيلسوف موضوعه بطريقة تحليلية، وبين التعليم المرتب The ordo docendi، أى نظام التعليم أو العرض المنظم لحقائق مكتشفة من قبل(٦٧). فنحن فى نظام الكشف- ما دامت المعرفة الواضحة هى موضع اهتمامنا- نعرف ما فينا من نقص إزاء الكمال الإلهى، ومن ثم، فإنه يبدو أن نظام الكشف يتطلب برهانًا بعديًا a posteriori على وجود الله، وهذا هو ما قدمه ديكارت فى التأمل الثالث. أما البرهان الأنطولوچى فيتم استبقاؤه إلى مرحلة تالية حينما يتم تقديمه لتوضيح حقيقة ما عن الله، وذلك اعتمادًا على مبدأ تم إرساؤه من قبل، وهو أن أى شىء نراه فى وضوح وتميز يكون صادقًا. إلا أنه وفقًا لنظام العرض

(٦٥) A.T., IX, 52.

(٦٦) I, 14; A.T., VIII, 10, cf. IX B, 31.

(٦٧) cf. Entretie avec Burman, A.T., V, 153, edit. Ch. Adam, P.P.27- 9.

التعليمي - ما دام يتمثل نظام الوجود التراتبي the ordo essendi - فإن الكمال اللانهائي لله يكون سابقًا على نقصنا، وعلى هذا فإن ديكارت يبدأ في كتاب "مبادئ الفلسفة" بالبرهان الأنطولوجي الذي يكون مؤسسًا على فكرة الكمال اللانهائي لله. وهو بمسلكه هذا يبدو على أنه يهمل مذهبه الخاص في أن وجود الله يجب إثباته قبل أن نستطيع مد معيار الوضوح والتميز وراء مبدأ "أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود". ولكن إذا كان ديكارت - ويبدو أن الأمر على هذا النحو- قد نظر إلى البراهين المتضمنة في التأمل الثالث باعتبارها إسهابًا وتعميقًا للحدس الأصلي المعبر عنه في مبدأ "أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود"، فربما أمكن القول إنه قد نظر إلى البرهان الأنطولوجي في نفس الضوء.

وربما أمكن القول إن تناول ديكارت لمعرفتنا بوجود الله يؤلِّف -دون تمييز كاف- بين اتجاهين أو وجهتين من النظر؛ فهناك أولاً وجهة النظر "العقلانية" التي وفقًا لها تكون البراهين عمليات استدلالية حقًا. وإذا نظرنا إليها بهذا الاعتبار، فإن ديكارت يكون بذلك قد سعى إلى فصل الدليل الأنطولوجي عن البراهين البعدية في التأمل الثالث، رغم أن مشكلة الدور الفاسد ستصبح في الوقت ذاته مشكلة حادة بالنسبة لهذه البراهين الأخيرة. وهناك- ثانيًا- وجهة النظر "الأوغسطينية"؛ فالمرء لا يعرف نفسه حقًا- أي لا يعرف الذات التي يتم إثباتها في مبدأ "أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود"- ما لم يتم معرفتها باعتبارها جانبًا واحدًا من العلاقة الكلية: الذات- الله، وما يكون مطلوبًا ليس عملية برهنة استدلالية، بقدر ما هو رؤية مسهبة وأكثر عمقًا لما هو معطى؛ فنحن نعرف الذات بوصفها ناقصة، فقط لأننا يكون لدينا وعي ضمني بالله في فكرتنا الفطرية عن الكامل، وإحدى وظائف البرهان الأنطولوجي هي أن نبين من خلال بصيرة نافذة فكرة الله، التي هي جزء من المعطى الأصلي، وهو أن الله لا يوجد فحسب بالنسبة لنا، ولكنه يوجد بالضرورة وبشكل أبدي بفضل ماهيته.

الفصل الرابع

ديكـــارت (٣)

وجود الأجسام – الجواهر وخواصها الأساسية – العلاقة بين الذهن والبدن

١- إننا حتى الآن مطمئنون إلى صدق قضيتين وجوديتين فقط، وهما: "أنني موجود" و"أن الله موجود". ولكننا نعرف أيضًا أن كل الأشياء التى ندركها فى وضوح وتميز تنتمى إلى مجال الاحتمالية. وهذا يعنى أنها يمكن أن تُخلق بواسطة الله، حتى إذا كنا لا نعرف بعد إذا ما كانت خُلقت على هذا النحو. ولذلك فإنه يكفى- فيما يقول ديكارت- أن نكون (أو على وجه الدقة أن أكون) قادرًا على أن أفهم شيئا بوضوح وتميز بمنأى عن شىء آخر، لكى أتيقن أن الشيئين مختلفان حقًا، وأن أحدهما يمكن أن يُخلق دون الآخر.

ومن ناحية أخرى، فإننى لا أرى شيئًا ينتمى إلى ماهيتى على نحو ما تم إثباتها فى مبدأ "أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود" – سوى أننى شىء مفكر وغير ممتد، فى حين أننى – من ناحية أخرى- لدى فكرة واضحة متميزة عن الجسم بوصفه شيئًا ممتدًا وغير مفكر. وينتج عن هذا أن "هذه الأنا (التى بها أكون ما أكون عليه) تكون متميزة تمامًا وبشكل مطلق عن بدنى، وأنا يمكن أن أوجد بدونها"[١].

(١) M., 6; A.T., VII, 78, cf. IX, 62.

ومن المؤكد فى هذه الحالة أن وجودى كشىء مفكر لا يُثبت بذاته وجود بدنى، دع عنك الأجسام الأخرى. ولكننى أجد فى نفسى ملكات وفاعليات معينة مثل: القدرة على تغيير موضعى، والقدرة على الحركة الموضعية بوجه عام، وهو ما يعنى بوضوح وجود الجوهر الجسمانى أو الممتد، أى البدن[٢]؛ لأنه فى الإدراك الواضح المتميز لمثل هذه الفاعليات يكون الامتداد متضمنًا بشكل ما، بينما التفكير أو التعقل لا يتضمن الامتداد. وفضلاً عن ذلك فإن الإدراك الحسى ينطوى على سلبية معينة، بمعنى أننى أتلقى انطباعات "لأفكار"، وأن الانطباعات التى أتلقاها أمر لا يتوقف علىَّ وحدى فحسب. وملكة الإدراك الحسى هذه لا تفترض مسبقًا الفكر، وهى يجب أن توجد فى جوهر ما بخلاف نفسى التى تعتبر فى ماهيتها شيئًا مفكرًا ولا ممتدًا. كذلك، فحيث إننى أتلقى انطباعات- تكون أحيانًا ضد إرادتى- فإننى أكون حتمًا ميالاً إلى الاعتقاد بأنها تأتى إلىَّ من أجسام أخرى بخلاف بدنى. ولأن الله - الذى ليس بمخادع- قد منحنى "ميلاً كبيرًا جدًا للاعتقاد بأنها (انطباعات أو "أفكار" الحواس) يتم توصيلها إلى من خلال موضوعات جسمانية، فإنى لا أتصور كيف يمكن أن يبقى الله بمنأى عن تهمة الخداع، إذا كانت هذه الأفكار متولدة بفعل أسباب أخرى بخلاف الموضوعات الجسمانية. ومن ثم، فإننا يجب أن نقر بأن الموضوعات الجسمانية موجودة"[٣]. وربما لا تكون هذه الموضوعات هى بالضبط ما يوحى به الإدراك الحسى، ولكنها على أية حال يجب أن توجد كموضوعات خارجية من حيث كل ما ندركه فيها فى وضوح وتميز.

وديكارت يتناول وجود الأجسام باختصار إلى حد ما. كذلك فإنه لا فى كتاب "التأملات" ولا فى كتاب "مبادئ الفلسفة"، يتناول على وجه التخصيص مشكلة معرفتنا بوجود الأذهان الأخرى. ولكن برهانه العام هو أننا نتلقى انطباعات أو "أفكارًا"، ربما أن الله قد غرس فينا ميلاً طبيعيًا لكى نعزوها إلى أسباب مادية خارجية؛ فإنها يجب أن تكون موجودة؛ لأن الله سيكون مخادعًا إذا ما كان يمنحنا هذا الميل الطبيعى

---

(٢) ينبغى أن نلاحظ هنا كيف افترض ديكارت أن الملكات والفاعليات يجب أن تكون ملكات وفاعليات الجواهر.
(٣) M., 6; A.T., VII, 78-80, cf. IX, 63.

ومع ذلك يولد هذه الانطباعات مباشرة وعلى الفور بفاعليته الخاصة. ولا شك أن ديكارت سوف يقدم- إذا ما طُلب منه- برهانًا مماثلاً على مسألة الوجود، وجود الأذهان الأخرى، وذلك باللجوء إلى مسألة الصدق الإلهي. ولذلك فإننا يمكن أن نستبعد ذلك الشك من الشك المغالى الذى أوعز إلينا من قبل بأن الحياة ربما كانت حلمًا، وبأنه لا توجد أشياء جسمية تناظر أفكارنا عنها، يقول: "ينبغى أن أنحى جانبًا كل الشكوك التى كانت تخامرنى فيما مضى بوصفها شكوكًا مغالية وسخيفة، وبوجه خاص ذلك اللايقين شديد التعميم فيما يتعلق بالنوم الذى لم أستطع تمييزه عن اليقظة"[٤]. وإذا كنا بذلك على يقين من وجود كل من الذهن والبدن، فيمكننا أن نشرع فى البحث عن كثب فى طبيعة كل منهما وفى العلاقة بينهما.

٢- لقد عرَّف ديكارت الجوهر بوصفه "شيئًا موجودًا لا يحتاج شيئًا سوى ذاته لكى يوجد"[٥]. ولكن هذا التعريف- إذا ما فُهم بمعنى دقيق وحرفى- ينطبق على الله وحده؛ "فالحقيقة أنه لا شيء سوى الله ينطبق على هذا الوصف، باعتباره باقيًا بذاته؛ لأننا نعرف أنه ليس هناك شيء مخلوق يمكن أن يوجد دون أن يكون باقيًا بقدرته"[٦]. ولكن ديكارت لم يخلص من ذلك إلى النتيجة الإسبينوزية القائلة إنه يوجد فقط جوهر واحد هو الله، وإن كل المخلوقات هى مجرد تحويرات لهذا الجوهر الواحد؛ فهو قد استنتج بخلاف ذلك أن تُحمل بمعنى واحد على الله والأشياء الأخرى. وبذلك فإنه يسلك الطريق العكسى- إن جاز التعبير- فى مقابل الطريق الذى سلكته الفلسفة المدرسية؛ لأنه فى حين أن هذه الأخيرة قد طبقت كلمة "الجوهر" أولاً على الأشياء الطبيعية، أى على موضوعات التجربة، ثم بعد ذلك على الله بالمشابهة، فإن ديكارت يطبق الكلمة فى المقام الأول على الله، ثم بعد ذلك بشكل ثانوى وتشبيهى على المخلوقات. وهذا الإجراء متوافق مع قصده المعلن فى السير من العلة إلى المعلول بدلاً من السير فى الطريق المعاكس.

---

(٤) M., 6; A.T., VII, 89, cf. IX, 71.

(٥) P.P., 1, 51; A.T., VIII, 24, cf. IX B,47.

(٦) Ibid.

ورغم أنه نفسه لم يكن على الإطلاق مؤمنًا بوحدة الجود، فإننا يمكن بالطبع أن نتبين في أسلوب سيره مرحلة أولية من تطور التصور الإسبينوزى للجوهر. ولكن قولنا هذا لا يعنى الإيحاء بأن ديكارت قد استحسن بذلك هذا التصور.

ومع ذلك، فإننا إذا جعلنا الله خارج حسباننا، وفكرنا فحسب فى الجوهر من حيث انطباقه على المخلوقات، فإننا يمكننا القول إن هناك نوعين من الجواهر، وإن كلمة الجوهر تحمل بمعنى واحد فقط على هاتين الفئتين من الأشياء، "إلا أن الجواهر المخلوقة- سواء كانت جسمية أو مفكرة- يمكن تصورها تحت هذا المفهوم العام؛ لأنها أشياء تحتاج فقط إلى تزامن وجود الله كيما توجد"[(٧)].

وإذن فإن ما ندركه ليس بجواهر فى ذاتها، وإنما هو بخلاف ذلك صفات الجواهر. وحيث إن هذه الصفات تكون متأصلة فى جواهر مختلفة، وتكشف عن هذه الأخيرة؛ فإنها تقدم لنا معرفة بالجواهر. ولكن ليست كل الصفات على قدم المساواة؛ لأن "هناك دائمًا صفة رئيسية واحدة للجوهر تؤسس طبيعته وماهيته، وعليها تعتمد كل الصفات الأخرى"[(٨)]. وفكرة الجوهر باعتباره ذلك الذى لا يحتاج لأى شىء آخر (ويُبقى - فى حالة الأشياء المخلوقة- على الفاعلية الإلهية فى حفظ الوجود)- هى فكرة دارجة لن تفيدنا فى تمييز جوهر ما عن آخر، ونحن يمكن أن نتعرف على هذا التمييز من خلال النظر فى صفات وخصائص وكيفيات الجواهر. وفى هذا الصدد فإن المدرسيين سيتفقون مع ديكارت. ولكن ديكارت راح ينسب لكل نوع من الجوهر صفة رئيسية، حاول بإصرار أن يجعلها متماهية مع الجوهر ذاته؛ لأن هذا الأسلوب فى التساؤل الذى يسعى لتحديد ما هى الصفة الرئيسية لنمط معين من الجوهر، إنما هو تساؤل عن ماذا يكون ذلك الذى ندركه فى وضوح وتميز بوصفه صفة لازمة للشىء، حتى إن كل الصفات والخصائص والكيفيات الأخرى تبدو مفترضة له ومعتمدة عليه. والنتيجة فيما يبدو هى أننا لا يمكن أن نميز بين الجوهر وصفته الأساسية؛

(٧) P.P., 1, 52; A.T., VIII, 25, cf. IX B,47.
(٨) P.P., 1, 53; A.T., VIII, 25, cf. IX B,48.

فهما متماثلان بإطلاق. وهذه الوجهة من النظر- كما سنلاحظ فيما بعد- قد ورطته في معضلات لاهوتية معينة.

لقد رأينا فيما سبق أن الصفة الرئيسية للجوهر الروحاني عند ديكارت هي التفكير. وهو كان مهيأ لتأكيد القول بأن الجوهر الروحاني هو دائمًا جوهر مفكر بمعنى ما، ولذلك فإنه يخبر أرنولد قائلاً: "ليس لدى أدنى شك في أن العقل يبدأ في التفكير في اللحظة ذاتها التي يُنفخ فيها الروح في جسم طفل رضيع، وأنه في اللحظة ذاتها يكون واعيًا بفكره الخاص، رغم أنه فيما بعد لا يتذكره؛ لأن الأنواع[٩] الخاصة لهذه الأفكار لا تحيا في الذاكرة"[١٠]. وهو كذلك يسأل جاسندي Gassendi قائلا: "لأي سبب ينبغي لها (أي النفس أو العقل) ألا تفكر دومًا عندما تكون جوهرًا مفكرًا؟ لماذا يكون من الغريب أننا لا نتذكر الأفكار التي كانت لدى العقل في الرحم أو في حالة سبات، في حين أننا لا نتذكر حتى معظم تلك الأفكار- التي نعرف أنها كانت لدينا- عندما نكبر في صحة جيدة أو نستيقظ من سباتنا؟"[١١]. والحقيقة أنه إذا كانت ماهية النفس هي أن تفكر، فإنه يلزم عن ذلك بوضوح أنها تفكر دائمًا أيضًا، حتى عندما يبدو للوهلة الأولى أنها لا تمارس هذا التفكير، أو كفت عن الوجود حينما لا تقوم بالتفكير. والنتيجة التي ينتهي إليها ديكارت هنا تستتبع مقدماته. أما كون هذه المقدمات صادقة أم كاذبة، فهذا أمر آخر.

فما هي إذن الصفة الرئيسية للجوهر الجسماني؟ لا بد أنها الامتداد؛ فنحن لا يمكن أن نتصور شكلاً أو فعلاً ما - على سبيل المثال- دون امتداد، ولكننا يمكن أن نتصور امتدادًا بلا شكل أو فعل. "وهكذا، فإن الامتداد في الطول والعرض والعمق يؤسس طبيعة الجوهر الجسماني"[١٢]. ونحن هنا نكون إزاء التصور الهندسي للجوهر الجسماني، منظورًا إليه بمنأى عن الحركة والطاقة.

---

(٩) قارن المصطلح المدرسي "أنواع" species كما يستخدم للدلالة على تكييف ذهني أو فكرة.

(١٠) R.O., 4,2; A.T., VII, 240, cf. IX, 190.

(١١) R.O., 5,2; A.T., VII, 356-7.

(١٢) P.P., 1, 53; A.T., VIII, 25, cf. IX B,48.

وهذه الصفات الرئيسية تكون غير قابلة للانفصال عن الجواهر التى تكون هذه الصفات مميزة لها. ولكن هناك أيضًا كيفيات تكون قابلة للانفصال، لا بمعنى أنها يمكن أن توجد بمنأى عن الجواهر التى تكون هذه الكيفية خاصة بها، وإنما بمعنى أن الجواهر يمكن أن توجد بدون هذه الكيفيات الجزئية؛ فعلى سبيل المثال، رغم أن التفكير يكون ضروريًا للعقل، فإن العقل تكون لديه أنماط من الفكر مختلفة على التتابع. ورغم أن أى فكر لا يمكن أن يوجد بمنأى عن العقل، فإن العقل يمكن أن يوجد بدون هذا الفكر الجزئى أو ذاك. وبالمثل، فرغم أن الامتداد يكون ضروريًا للجوهر الجسمانى، فإن أى مقدار كمى معين أو شكل معين، لا يكون ضروريًا بالنسبة له؛ فحجم وشكل جسم ما يمكن أن يختلف. وهذه الكيفيات المختلفة لخاصيتَىْ الفكر والامتداد يسميها ديكارت "بالحالات المتغيرة". والحقيقة أنه يذهب إلى القول بأننا "عندما نتحدث عن الحالات المتغيرة، فإننا لا نعنى بذلك شيئا آخر سوى ما اصطلحنا على تسميته فى موضع آخر باسم الصفات أو الكيفيات"[١٣]. ولكنه ينتقل بعد ذلك إلى تمييز استخدامه للمصطلحين، فيضيف إلى ذلك مستدركًا: حيث إنه لا يوجد أى تغيير يجرى على الله؛ فإننا لا يمكن أن ننسب إليه أية حالات متغيرة أو كيفيات، وإنما فقط صفات. وعندما ننظر إلى الفكر والامتداد باعتبارهما "حالتين متغيرتين" للجوهر، فإننا نراهما باعتبارهما قابلتين للتكييف بأساليب متنوعة. ولذلك، فإن كلمة "حالة متغيرة" - من الناحية العملية- ينبغى أن تبقى محدودة فى إطار الكيفيات المتنوعة للجواهر المخلوقة[١٤].

٣- والنتيجة الطبيعية التى يمكن أن نستخلصها مما تقدم هى أن الوجود الإنسانى يتألف من جوهرين منفصلين، وأن علاقة العقل بالبدن تماثل علاقة الربان بالسفينة. ولقد صورت النزعة الأرسطية المدرسية الوجود الإنسانى بوصفه وحدة واحدة: نفس تقوم بالنسبة للبدن مقام الصورة بالنسبة للمادة. وفضلاً عن ذلك، فإن

---

(١٣) P.P., 1, 56; A.T., VIII, 26, cf. IX B,49.

(١٤) يلاحظ ديكارت أنه توجد هناك فى الجواهر المخلوقة صفات ثابتة مثل: الوجود والمدة فى الشىء الموجود والمتواصل زمنيًا (P.P, 1, 56; A.T., VIII, 25, cf. IX B,49)، وهذه الصفات الثابتة لا ينبغى أن تُسمى حالات متغيرة.

النفس لم يتم اختزالها إلى العقل: فكان يُنظر إليها باعتبارها مبدأ الحياة البيولوچية والحسية والعقلية. ولقد صُوِّرت النفس فى النزعة التوماوية على الأقل باعتبارها تهب الوجود للبدن، على ذلك النحو الذى يجعل البدن على ما هو عليه، أى بدنًا إنسانيًا. ومن الواضح أن هذه النظرة للنفس سهلت الإصرار على وحدة الموجود البشرى؛ فالنفس والبدن يشكلان معًا جوهرًا تامًا واحدًا. ولكن بناءً على مبادئ ديكارت، فسيبدو من العسير تمامًا تأكيد وجود أية علاقة متأصلة بين هذين العنصرين؛ لأنه إذا كان ديكارت يبدأ بالقول بأننى جوهر تكمن طبيعته برمتها فى أنه يفكر، وإذا كان البدن لا يفكر وليس متضمنًا فى فكرتى الواضحة المتميزة عن نفسى بوصفى شيئًا مفكرًا، فيبدو أنه سينتج عن ذلك أن البدن لا ينتمى إلى ماهيتى أو طبيعتى. وفى هذه الحالة فإننى أكون نفسًا تسكن بدنًا، حقا إننى إذا كنت أستطيع أن أحرك بدنى، وأن أوجه بعضًا من أنشطته، فإنه يكون هناك على الأقل تلك العلاقة بين الاثنين التى تقوم فيها النفس من البدن مقام المحرك من المتحرك، ويقوم البدن من النفس مقام الأداة من القوة الفاعلة. وإذا كان الأمر على هذا النحو، فإن تشبيه العلاقة بينهما بعلاقة القبطان أو الربان بسفينة، هو تشبيه لا يخلو من ملائمة. كذلك فإنه من السهل فهم ملاحظة أرنولد فى السلسلة الرابعة من الاعتراضات التى ترى أن "النظرية القائلة بإدراكى الواضح المتميز لنفسى باعتبارى مجرد موجود مفكر، هى نظرية تُفضى بنا إلى ماهية الإنسان، ومن ثم فإنه يكون برمته نفسًا، بينما يكون بدنه مجرد أداة للنفس، وهو ما يترتب عليه تعريف الإنسان بوصفه نفسًا تستخدم بدنًا"(١٥).

إلا أن ديكارت فى واقع الأمر قد قرر من قبل فى التأمل السادس أن النفس لا تسكن البدن كما الربان فى السفينة؛ فيجب أن تكون هناك – فيما يرى– حقيقة ما فى كل الأشياء التى تعلمنا الطبيعة إياها؛ لأن الطبيعة فى عمومها إما أن تعنى الله أو نظام الأشياء المخلوقة بواسطة الله، بينما الطبيعة فى خصوصها تعنى تركيبه الأشياء التى منحها الله لنا، والله – كما رأينا– ليس بمخادع. ولذلك، فإذا كانت الطبيعة تعلمنى أننى لى بدن يتأثر بالألم ويشعر بالجوع والعطش، فإننى لا يمكن أن أشك

---

(١٥) A.T., VII, 203, cf. IX, 158.

فى أن هناك حقيقة ما فى كل هذا. ولكن "الطبيعة تعلمنى أيضًا من خلال هذه الإحساسات بالألم والجوع والعطش... إلخ، فأنا لست فحسب أسكن بدنًا كما الربان فى سفينة، وإنما أكون متحدًا به بشكل وثيق للغاية، وأكون ممتزجًا به- إن جاز التعبير- لدرجة أننى أبدو مشكلاً معه كلاً واحدًا؛ لأنه إذا لم يكن الأمر على هذا النحو، فإن بدنى عندما يتعرض لأذى، لا ينبغى حينئذ أن أشعر بالألم باعتبارى موجودًا مفكرًا فحسب؛ لأننى عندئذ أدرك الأذى الذى لحق بى من خلال العقل فحسب، تمامًا مثلما أن الملاح يدرك بالبصيرة عندما يتلف شىء ما فى مركبته"[١٦].

ديكارت يبدو هنا فى موقف عسير؛ فمن ناحية، نجد أن تطبيقه لمعيار الوضوح والتميز قد أفضى به إلى التأكيد على التمييز الفعلى بين النفس والبدن، بل إلى تصور كل منهما باعتباره جوهرًا مكتملاً بذاته. ومن ناحية أخرى، فإنه لا يريد أن يقبل النتيجة التى يبدو أنها تترتب على ذلك، أعنى أن النفس تسكن فحسب فى بدن تستخدمه كوسيلة أو أداة بطبيعته. وهو لا يعارض هذه النتيجة، فقط لكى يتحاشى النقد اللاهوتى؛ لأنه كان داعيًا بالمعطيات التجريبية التى لا تكون فى صالح صدق هذه النتيجة؛ فهو - بعبارة أخرى- كان واعيًا بأن النفس تتأثر بالبدن، والبدن يتأثر بالنفس، وبأنهما - بمعنى ما- يجب أن يشكلا وحدة واحدة. وهو لم يكن على استعداد لإنكار حقائق التأثير المتبادل بينهما، وكما هو معروف جيدًا فإنه حاول إثبات مسألة التأثير المتبادل هذه؛ "فلكى نفهم كل هذه الأشياء بشكل أتم، فإننا يجب أن نعرف أن النفس تكون مرتبطة حقًا بمجمل البدن، وأننا لا يمكننا القول على وجه الدقة إنها توجد فى أى جزء من أجزائه على حساب الأجزاء الأخرى؛ لأنها واحدة ولا تقبل الانقسام بشكل ما... ولكن من الضرورى فى الوقت ذاته أن نعرف أنه على الرغم من كون النفس مرتبطة بمجمل البدن، فإن هناك - مع ذلك- جزءًا معينًا تمارس فيه النفس وظائفها بصورة أوضح من كل الأجزاء الأخرى، ويُعتقد عادة أن هذا الجزء هو المخ، أو ربما القلب... ولكن يبدو - عندما نتفحص الأمر بعناية - كما لو كنت قد تحققت بوضوح من أن ذلك الجزء من البدن الذى تمارس فيه النفس وظائفها مباشرة ليس هو القلب مطلقًا،

---

(١٦) M., 6; A.T., VII, 81, cf. IX, 64.

ولا هو مجمل المخ، وإنما هو فحسب أكثر أجزائه جوانية، أعنى غدة صغيرة للغاية تكمن فى وسط مادته، ومعلقة فوق القناة التى تجعل الأرواح الحيوانية[١٧] فى تجاويفها الأمامية على صلة بتلك التجاويف الخلفية، لدرجة أن الحركات شديدة البساطة التى تحدث فيها تغير بدرجة كبيرة مسار تلك الأرواح، وبالتبادل فإن أبسط التغيرات التى تحدث فى مسار تلك الأرواح تحدث تغييراً كبيراً فى حركة تلك الغدة"[١٨]. والحقيقة أن تحديد موضع لمسألة التأثير المتبادل لا يحل المشكلات التى تنشأ فيما يتعلق بالصلة بين نفس لا مادية وبدن مادى، وهى من وجهة نظر ما، تبدو على أنها تؤكد التمييز بين النفس والبدن. ومع ذلك، فمن الواضح أن ديكارت ليس لديه أية نية لإنكار التأثير المتبادل.

إن الارتباط بين هذين الخطين من الفكر، أعنى تأكيد التمييز بين النفس والبدن من جهة، وقبول ومحاولة إيضاح التأثير المتبادل ومجمل وحدة الإنسان من جهة أخرى، هو أمر يتجلى فى رد ديكارت على أرنولد. فإذا كان يقال إن النفس والبدن هما جوهران ناقصان "لأنهما لا يمكن أن يوجدا بذاتهما.. فإنى أعترف بأنه سيكون من التناقض- فيما يبدو لى- أن يكونا جوهرين.. غير أننا إذا ما أخذناهما بمفردهما سيكونان (جوهرين) مكتملين وأنا أعرف أن الجوهر المفكر هو شىء مكتمل لا يقبل فى اكتماله عن الجوهر الذى يكون ممتداً"[١٩]. هاهنا يقول ديكارت إن النفس والبدن جوهران مكتملان، مؤكداً التمييز بينهما. ولكنه فى نفس الوقت يرى أنه "من الصواب القول إنهما بمعنى ما آخر يمكن وصفهما بأنهما جوهران ناقصان، أى بمعنى يسمح بالقول بأنهما من حيث كونهما جوهرين فإنهما لا ينقصهما الاكتمال، وهو معنى يؤكد فحسب أنهما ما دام كان يشار إليهما بالإحالة إلى جوهر آخر فإنهما يشكلان من خلال الانسجام

---

(١٧) إن "الأرواح الحيوانية" animal spirits المشار إليها هنا، هى "أكثر مقادير الدم حيوية ولطفًا" التى تدخل تجاويف المخ. إنها أجسام مادية "متناهية الدقة"، "تتحرك بسرعة كبيرة مثل جسيمات اللهب التى تنتج من مشعل"، ويتم توصيلها إلى الأعصاب والعضلات "التى بواسطتها تحرك البدن فى الطرائق المختلفة التى يمكن أن يتحرك فيها" (P.S.,1,10; A.T., XI, 334-5).

(١٨) P.S., 1, 30-1; A.T., Xi, 251-2.

(١٩) R.O., 4, 1; A.T., VIII, 222, cf. IX, 173.

معه كيانا بذاته مفرداً.. فكل من العقل والبدن يكونان جوهرين ناقصين حينما ينظر إليهما بالنسبة للإنسان الذى هو بمثابة الوحدة التى يشكلانها معًا"(٢٠).

ونظرًا لهذا الموقف غير المقنع من التوازن المذبذب، فإنه يمكن أن نتفهم لماذا قال أحد الديكارتيين من أمثال چولينكس Geulincx بنظرية فى مذهب المناسبات occasionalism، وفقًا لها لا يكون هناك أى تأثير متبادل سببى فعلى بين النفس والبدن؛ فعلى سبيل المثال: عند مناسبة فعل من أفعال إرادتى، فإن الله يحرك ذراعى. والحقيقة أن ديكارت نفسه قد أرسى أسسًا لنشأة مثل هذه النظرية؛ فهو على سبيل المثال – فى مقال "ملاحظات على برنامج"– يتحدث عن موضوعات خارجية تنتقل إلى العقل من خلال أعضاء الحس، فليست هى بالأفكار ذاتها، وإنما هى "شىء ما قد منح الذهن مناسبة لتشكيل هذه الأفكار بواسطة ملكة فطرية فى هذا الوقت بعينه دون غيره"(٢١). وإن فقرة مثل هذه لتوحى حتما بصورة سلسلتين من الأحداث: الأفكار فى السلسلة الذهنية، والحركات فى السلسلة الجسمانية، وهذه الأخيرة تكون بمثابة المناسبة التى على أساسها يتم إنتاج الأولى بواسطة العقل ذاته. وحيث إن ديكارت قد أكد على فاعلية الله فى العالم والتى تتمثل فى الحفظ المستمر له، ذلك الحفظ الذى يتم تفسيره باعتباره خلقًا متجدداً على الدوام؛ فإن المرء يمكن أن يستخلص من هذا نتيجة مؤداها أن الله هو العلة الفاعلة المباشرة الوحيدة، وأنا لا أقصد الإيعاز بأن ديكارت نفسه قد قال بنظرية فى المناسبات بناءً على قوله – كما رأينا– بحدوث التأثير المتبادل بين النفس والبدن، ولكن من الواضح أن هذا التناول للموضوع قد أفضى إلى القول بنظرية فى المناسبات تم تقديمها إلى حد ما– كتفسير لما يعنيه "التأثير المتبادل" فى حقيقة الأمر– من جانب أولئك الذين أيدوا موقف ديكارت العام فيما يتعلق بطبيعة ومكانة العقل.

---

(٢٠) Ibid.

(٢١) A.T., VIII B, 359.

الفصل الخامس

ديكـــارت (٤)

خواص الأجسام - ديكارت وعقيدة استحالة خبز القربان وخمره إلى جسد ودم المسيح - الفراغ والمكان - الحركة - المدة والزمن - أصل الحركة - قوانين الحركة - الفاعلية الإلهية فى العالم - الأجسام الحية

١ - لقد رأينا أن الصفات الأساسية للجوهر المادى عند ديكارت هى الامتداد، "وهكذا فإن الامتداد[١] فى الطول والعرض والعمق يشكل طبيعة الجوهر الجسمانى"[٢]. ولذلك فإنه يمكننا القول إن الحجم والشكل هما ظاهرتان طبيعيتان موضوعيتان؛ لأنهما حالات متغيرة أو تكييفات متنوعة للامتداد. ولكن ما الذى يمكن قوله عن كيفيات من قبيل: اللون، والصوت، والذوق، وما يسمى بالكيفيات "الثانوية"؟ هل هى توجد موضوعيًا فى الجواهر الجسمانية أم لا؟

وإجابة ديكارت عن هذا السؤال تشبه تلك التى قدمها جاليليو من قبل[٣]؛ فهذه الكيفيات فى الأشياء الخارجية "ليست سوى الميول المتنوعة لهذه الموضوعات

---

(١) "إننا نعنى بالامتداد أى شيء يكون له طول، وعرض، وعمق، ولا نتساءل عما إذا كان جسمًا فعليا أم مجرد فراغ" (R.D., 14; A.T., X,442).

(٢) P.P., 1, 53; A.T., VIII, 25, cf. IX B, 48.

(٣) انظر المجلد الثالث من هذه الموسوعة فى تاريخ الفلسفة.

التى يكون لها القدرة على تحريك أعصابنا بأساليب متنوعة"[٤]؛ فكيفيات اللون، والضوء، والرائحة، والذوق، والصوت، والملمس "بقدر ما هى معروفة لنا، ليست سوى ميول معينة للموضوعات تتألف من الجاذبية والشكل والحرية"[٥]. وهكذا فإن الكيفيات الثانوية توجد فينا باعتبارنا ذواتًا حاسة أكثر مما توجد فى الأشياء الخارجية. فهذه - أى الأشياء الممتدة المتحركة- تُحدث فينا إحساسات باللون والصوت، وهكذا. وهذا هو ما قصده ديكارت عندما ذهب إلى القول فى مرحلة سابقة من بحثه بأن الأشياء الجسمانية ربما لا تصبح فى النهاية على النحو الذى تبدو عليه لنا، فنحن- على سبيل المثال- نطالع قوله: "ومن ثم، فإننا يجب أن نعترف بأن الأشياء الجسمانية توجد. ومع ذلك، فإنها قد لا تكون هى بالضبط ما ندركه بواسطة الحواس؛ لأن هذا الإدراك بواسطة الحواس يكون فى كثير من الحالات شديد الغموض والالتباس[٦]؛ فالامتداد هو ما ندرك فى وضوح وتميز أنه ينتمى إلى ماهية أو طبيعة الجوهر الجسمانى. ولكن أفكارنا عن الألوان والأصوات ليست واضحة ومتميزة.

وسيبدو لنا أن النتيجة الطبيعية التى يمكن استخلاصها من هذا هى أن أفكارنا عن الألوان والأصوات... إلخ، ليست أفكارًا فطرية، وإنما أفكار طارئة تأتى من الخارج وتحدث- إن جاز التعبير- بفعل أشياء جسمانية خارجية. وديكارت يعتقد أن هناك فى الأجسام جسيمات دقيقة غير مدركة بالحس، رغم أنها ليست مثل ذرات ديمقريطس **Democritus** غير قابلة للانقسام[٧]. ومن الطبيعى أن يوحى هذا بأنه يرى أن هذه الجسيمات الدقيقة تحدث تنبيهًا لأعضاء الحس يؤدى إلى إدراك الألوان والأصوات والكيفيات الثانوية الأخرى. ومن المؤكد أن أرنولد قد فهمه بهذا المعنى، إذ يقول: "إن السيد ديكارت لا يرى أى كيفيات حسية، وإنما يرى فحسب حركات معينة لأجسام

(٤) P.P., 4, 198; A.T., VIII, 322-3, cf. IX B, 317.
(٥) P.P., 4, 199; A.T., VIII, 323, cf. IX B, 318.
(٦) M., 6 A.T., VII, 80, cf. IX, 63.
(٧) P.P., 4, 201-2; A.T., VIII,324-5, cf. IX B, 319-20.

دقيقة تحيط بنا، وبواسطتها ندرك الانطباعات المختلفة التى نمنحها بعد ذلك أسماء اللون والمذاق والرائحة"[٨]. وديكارت فى رده على هذا يؤكد أن ما ينبه الحواس، إنما هو "الأسطح الخارجية التى تشكل حدود أبعاد الجسم المدرك"؛ لأنه "لا توجد حاسة يتم تنبيهها بوسيلة أخرى سوى الاتصال" وأن "الاتصال يحدث فقط على مستوى السطح"[٩]. وهو بعدئذ يذهب إلى القول بأننا يجب ألا نفهم من السطح مجرد شكل الأجسام كما تشعر بها الأصابع؛ لأن هناك فى الأجسام جسيمات دقيقة غير مدركة بالحس، كما أن سطح جسم ما إنما هو الأسطح الخارجية التى تحيط مباشرة بجسيماته المنفصلة.

ومع ذلك، فإن ديكارت فى مقال "ملاحظات على برنامج" يؤكد أنه "لا شىء يصل إلى عقلنا من الموضوعات الخارجية عن طريق أعضاء الحس سوى حركات جسمانية معينة"، وهو يستخلص من هذا نتيجة مؤداها "أن أفكارنا عن الألم، واللون، والصوت، وما شابه ذلك (يجب) أن تكون فطرية"[١٠]. ومن ثم، فإذا كانت أفكارنا عن الكيفيات الثانوية فطرية، فمن العسير فى الوقت ذاته أن تكون طارئة؛ فالحركات الجسمانية تنبه الحواس، وبمناسبة حدوث هذه الحركات ينتج العقل أفكاره عن الألوان، وهكذا. وفى هذه الحالة فإنها تكون فطرية. والحقيقة أن ديكارت فى مقال "ملاحظات على برنامج" يذهب إلى القول بأن كل الأفكار تكون فطرية، حتى أفكارنا عن الحركات الجسمانية نفسها؛ لأننا لا نتصورها فى الشكل الدقيق الذى توجد عليه. ولذلك، فإننا يجب أن نميز بين الحركات الجسمانية وأفكارنا عنها التى تشكلها عند حدوث المناسبة التى تقوم فيها بتنبيهنا.

وبطبيعة الحال، فإن هذه النظرية تتضمن نظرية تمثيلية للإدراك الحسى؛ فما يتم إدراكه يكون فى العقل، رغم أنه يمثل ما يكون خارج العقل. وهذه النظرية تخلق

(٨) سلسلة الاعتراضات الرابعة، A.T., VII, 217, cf. IX, 169.

(٩) R.O., 4; A.T., VII, 249, cf. IX, 192.

(١٠) A.T., VIII B, 359.

مشكلات واضحة. ولكن بمنأى تماماً عن هذه المسألة، فإن التمييز بين الأفكار الطارئة القطرية والأفكار المصطنعة يبدو أنه ينهار إذا ما أصبحت كل الأفكار فطرية. ويبدو أن ديكارت قد قصد في البداية أن يحصر أولاً الأفكار الفطرية في حدود الأفكار الواضحة المتميزة، مميزًا إياها عن الأفكار التي تكون طارئة وملتبسة، ولكن كون أنه قد أصبح يعتقد فيما بعد أن كل الأفكار فطرية، فمن الطبيعي في هذه الحالة ألا تكون كل الأفكار أفكارًا فطرية واضحة ومتميزة. ومن الواضح أن هناك صلة بين هذه الأساليب المختلفة من كلام ديكارت عن الأفكار، والأساليب المختلفة التي يتكلم بها عن العلاقة بين النفس والبدن؛ لأنه إذا كان يمكن أن تكون هناك علاقات حقيقية من العلية الكافية بين البدن والعقل، لأمكن أن تكون هناك أفكار طارئة في الوقت الذي تكون فيه- بناءً على الافتراض القائم على نظرية المناسبات- كل الأفكار فطرية، بالمعنى الذي يستخدم به ديكارت كلمة "فطرية".

ومع ذلك، فإننا إذا ما تغاضينا عن أساليب ديكارت المختلفة في الكلام، وانتقينا جانبًا واحدًا من فكره، فإننا يمكننا القول إنه قد هندس الأجسام، بمعنى أنه قد اختزلها - كما توجد بذاتها- إلى الامتداد والشكل والحجم. حقًا إن هذا التفسير لا ينبغي الإلحاح عليه، ولكن ميله كان متجهًا إلى التفريق في شقين بين العالم كما يراه رجل الفيزياء الذي يستطيع أن يهمل كل الكيفيات من قبيل اللون، اللهم إلا بقدر ما يمكن اختزالها إلى حركات الجسيمات، وبين العالم كما نراه في الإدراك الحسي العادي. فمفتاح الحقيقة هو حدس عقلاني خالص؛ فنحن لا يمكن أن نقول ببساطة إن الإدراك الحسي يكون وهميًا، ولكنه يجب أن يُخضع نفسه للذهن الخالص. وروح الرياضيات هنا لها السلطة العليا في فكر ديكارت.

٢- وفي هذا الصدد أود أن أذكر باختصار معضلة لاهوتية كان ديكارت متورطًا فيها من خلال نظريته عن الجوهر الجسماني. وهذه المعضلة - التي نوهنا إليها تنويهاً عابرًا مبهمًا في الفصل السابق- تتعلق بعقيدة استحالة خبز القربان وخمره إلى جسد ودم المسيح transubstantiation. فوفقًا للمراسيم العقائدية للمجلس الملي، فإن جوهر

الخبز والخمر عند إجراء القداس يتحول إلى جسم ودم المسيح، بينما تبقى عوارض[١١] الخبز والخمر. ولكن إذا كان الامتداد- كما اعتقد ديكارت- متماثلاً فى هوية واحدة مع الجوهر الجسمانى، وإذا كانت الكيفيات ذاتية، فإنه ينتج عن ذلك فيما يبدو أنه لن تكون هناك أية عوارض واقعية يمكن أن تبقى بعد تحول الجوهر.

ويثير أرنولد هذه المسألة فى سلسلة الاعتراضات الرابعة فى القسم الذى يحمل عنوان "إن المواد على الأرجح تثير معضلات للاهوتيين" فيقول أرنولد: "من شروط إيماننا أن جوهر الخبز يتلاشى من خبز القربان المقدس، وأن عوارضه فقط هى التى تبقى. وهذه العوارض إذن هى الامتداد، والشكل، واللون، والرائحة، والمذاق، والكيفيات الحسية الأخرى. ولكن السيد ديكارت لا يرى أى كيفيات حسية، وإنما يرى فقط حركات معينة للأجسام الدقيقة التى تحيط بنا، والتى بواسطتها ندرك الانطباعات المختلفة التى نمنحها فيما بعد أسماء اللون، والمذاق، وما شابه ذلك. ومن ثم، فإنه يبقى هناك الشكل والامتداد والقابلية للحركة. ولكن السيد ديكارت ينكر أن هذه القوى يمكن إدراكها بمنأى عن الجوهر الذى إليه تنتمى؛ ومن ثم ينكر أنها يمكن أن توجد بمنأى عنه"[١٢].

وديكارت فى رده على أرنولد يلاحظ أن المجلس الملى يستخدم كلمة خبر القربان وخمره species وليس كلمة عوارض خبز القربان accidens، وهو يفهم كلمة خبز القربان وخمره species بمعنى "المظهر الخارجى". فالمظهر الخارجى أو مظاهر الخبز والخمر تبقى بعد التكريس، "فخبز القربان وخمره" إذن يمكن أن يعنى فقط ما يكون مطلوبًا للتأثير على الحواس. وإن ذلك الذى يقوم بتنبيه الحواس إنما هو السطح الخارجى لجسم ما، أى "ذلك الحد الذى يُدرك باعتباره واقعًا بين جسيمات جسم ما والأجسام التى تحيط به، وهو حد ليس فيه شىء مطلقًا سوى واقع شكلى"[١٣].

---

(١١) الكلمة المستخدمة هنا فى واقع الأمر هى species وليس accidenta.

(١٢) A.T., VII, 217- 18, cf. IX, 169.

(١٣) R.O., 4; A.T., VII, 251. Cf. IX, 193-4.

وعلاوة على ذلك، فحيث إن جوهر الخبز يتم تغييره إلى جوهر آخر، على ذلك النحو الذى يكون فيه الجوهر الثانى "منطوياً برمته داخل الحدود ذاتها التى كانت الجواهر الأخرى واقعة فى نطاقها من قبل، أو فى المكان ذاته بالضبط الذى كان يوجد فيه الخبز والخمر من قبل، أو بالأحرى فى المكان ذاته الذى ستوجد فيه إذا ما كانت حاضرة (حيث إن هذه الحدود متحركة على الدوام)، فإنه ينتج عن ذلك بالضرورة أن الجوهر الجديد سوف يؤثر فى حواسنا تماماً على النحو ذاته الذى سيؤثر به الخبز والخمر على حواسنا، إذا لم تحدث أية استحالة للخبز والخمر إلى جسد ودم المسيح"[١٤].

وديكارت يتجنب الجدل اللاهوتى بقدر الإمكان: "لأن امتداد المسيح عيسى فى هذا الطقس المقدس هو أمر لم أفسره؛ لأننى لم أكن مضطراً لفعل هذا، ولأننى أمسك نفسى بقدر ما أستطيع عن مسائل اللاهوت"[١٥]. ولكنه فعل ذلك فى خطاب آخر[١٦]. ومع ذلك، فبما أن أرنولد قد أثار المسألة، فقد شعر ديكارت بأنه مضطر لمحاولة التوفيق بين نظريته فى الحالات المتغيرة وعقيدة استحالة الخبز والخمر إلى جسد ودم المسيح، أو بالأحرى كان مضطراً لإظهار الكيفية التى يمكن بها تأكيد وتفسير هذا المعتقد على نحو مقنع، مع افتراض نظرية الحالات المتغيرة التى رأى أنها صحيحة بالتأكيد. ولكن رغم أنه لم ينكر المعتقد (فلو فعل ذلك، لما نشأت مشكلة التوفيق بين نظريته وهذا المعتقد)، فإن تفسيره لمعانيه الضمنية فى ضوء نظريته فى الحالات المتغيرة لم يقنع اللاهوتيين الكاثوليك؛ فعلى الرغم من أنه من الصحيح تماماً أن المجلس الملى استخدم كلمة خبز القربان وخمره **species**، ولم يستخدم كلمة عوارض **accidens**، فإنه من الواضح تماماً أن الكلمة الأولى قد اتُخذت، وكانت مقصودة بمعنى العوارض، وليس مجرد المعنى الواسع لكلمة "المظهر". وموقف ديكارت هنا واضح تماماً،

(١٤) R.O., 4; A.T., VII, 251. Cf. IX, 193-4.

(١٥) Letter to père Mesland; A.T., IV, 119.

(١٦) A.T., IV, 162-170.

يقول: "إذا كان لى أن أقول الصدق بحرية وبدون إساءة لأحد، فإنى أجاهر بأننى يحدونى الأمل فى أن يأتى وقت ما فى يوم ما يتخلص فيه اللاهوتيون من المذهب الذى يسلم بوجود العوارض الفعلية باعتباره أمرًا غريبًا على الفكر العقلانى، وغير قابل للفهم، ويعمل على زعزعة الإيمان، وأن يوضع مذهبى فى موضعه اللائق به باعتباره أمرًا يقينيًا وغير قابل للشك"(١٧). ولكن أمله لم يتحقق.

وربما يستحق الذكر هنا أن مناقشة ديكارت لتلك المسألة -بمنأى تمامًا عن ارتباطاتها وأصدائها اللاهوتية- تبين أنه رغم تحدثه عن "الجواهر" و "الحالات المتغيرة"، فإنه من الخطأ أن نفهم هذين المصطلحين باعتبارهما يتضمنان قبولاً للنظرية الإسكولائية فى الجواهر والعوارض؛ "فالجوهر" يعنى فى الحقيقة بالنسبة له ما يدركه المرء فى وضوح وتميز على أنه صفة أساسية لشىء ما، فى حين أن إحلال كلمة "حالة متغيرة" محل كلمة "عارض" يدلنا على عدم إيمانه بالعوارض الفعلية التى يمكن أن توجد -وإن كان فقط من خلال قوة إلهية- بشكل مستقل عن الجوهر الذى كانت تنتمى إليه هذه العوارض.

وربما يستحق الإضافة هنا أنه على الرغم من أن مذهب استحالة الخبز والخمر إلى جسد ودم المسيح، هو مذهب يفهمه اللاهوتيون الكاثوليك على أنه يعنى وجود عوارض فعلية، فإنه لم يكن ليعنى بالضرورة أن الأشياء المادية تكون- على سبيل المثال- ملونة بالمعنى الاصطلاحى للكلمة. وبعبارة أخرى يمكن القول إن هذا المذهب لا يمكن استخدامه لتسوية مشكلة الكيفيات الثانوية(١٨).

٣- وإذا كانت طبيعة أو ماهية الجوهر الجسمانى تقوم على الامتداد، فما هو التفسير الذى يمكن تقديمه للفراغ؟ وإجابة ديكارت هى أن "الفراغ أو المكان الداخلى

---

(١٧) R.O., 4; A.T., VII, 255. Cf. IX, 197.

(١٨) ربما يلاحظ القارئ، دونما عناء، أن الأب كوبلستون - مؤلف هذا الكتاب - قد أفرد مساحة كبيرة هنا لمناقشة موقف ديكارت من عقيدة "استحالة خبز القربان وخمره إلى جسد ودم المسيح"، وهى مسألة غير هامة ولا جوهرية بالنسبة لمذهب ديكارت. ولعل مرجع ذلك أن المسائل اللاهوتية هى التى توجه رؤية المؤلف لمذهب ديكارت. (المترجم).

والجوهر الجسماني الذى يكون محويًا فيه، يختلفان فقط فى الأسلوب الذى به نتصور كلا منهما"[١٩]. فإذا ما استبعدنا من تفكيرنا فى جسم ما - وليكن حجرًا ما على سبيل المثال- كل ما لا يكون جوهريًا بالنسبة لطبيعته كجسم، فإنه يبقى لنا الامتداد فى الطول والعرض والعمق، "وهذا يتشكل فى فكرتنا عن الفراغ، ليس فقط ذلك الفراغ الذى يكون ممتلئًا بالجسم، وإنما أيضًا ذلك الذى يُسمى خلاء"[٢٠]. ومع ذلك، فإن هناك اختلافًا فى أساليبنا فى تصور الجوهر الجسمانى فى الفراغ؛ لأننا عندما نفكر فى الفراغ، فإننا نفكر- على سبيل المثال- فى الامتداد الذى يُملأ بحجر ما، باعتباره امتدادًا قابلاً لأن يُملا بأجسام أخرى عندما يكون الحجر قد تم نقله. وبعبارة أخرى يمكن القول إننا نفكر لا فى الامتداد باعتباره يشكل جوهر جسم معين، وإنما فى الامتداد على وجه العموم.

أما بالنسبة للمكان، فإن "كلمتى مكان وفراغ لا تشيران إلى شىء مختلف عن الجسم الذى يقال عنه إنه فى مكان ما"[٢١]؛ فمكان جسم ما ليس بجسم آخر. ومع ذلك، فإن هناك ذلك الاختلاف بين مصطلحى المكان والفراغ، والذى يكمن فى أن الأول يشير إلى الموضع، أى إلى الموضع بالنسبة للأجسام الأخرى. ونحن غالبًا ما نقول - فيما يلاحظ ديكارت- إن شيئًا ما قد اتخذ مكان شىء ما آخر، رغم أن الأول ليس له نفس حجم وشكل الآخر؛ ولذلك لا يشغل نفس المكان. وعندما نتحدث عن تغير فى المكان على هذا النحو، فإننا نفكر فى موضع جسم ما بالنسبة للأجسام الأخرى، "فإذا قلنا إن شيئًا ما فى موضع ما، فإننا نعنى ببساطة أنه موضوع بطريقة معينة بالنسبة لأشياء أخرى معينة"[٢٢]. ومن المهم أن نلاحظ أنه لا يوجد هناك شىء من قبيل المكان المطلق، أى أنه ليست هناك إحداثيات ثابتة، فإذا كان هناك رجل ما يعبر نهرًا فى قارب،

---

(١٩) P.P. 2,10; A.T., VIII, 45; cf. IX B, 68.

(٢٠) P.P. 2,11; A.T., VIII, 46; cf. IX B, 69.

(٢١) P.P. 2,13; A.T., VIII, 47; cf. IX B, 69-70.

(٢٢) P.P. 2,14; A.T., VIII, 48; cf. IX B, 71.

وإذا كان يجلس طوال الوقت ساكنًا، فإنه يمكن القول إنه يحتفظ بنفس المكان إذا كنا نفكر فى موقعه أو موضعه بالنسبة للقارب، رغم أننا يمكننا القول أيضًا إن مكانه يتغير إذا ما كنا نفكر فى موقعه بالنسبة إلى ضفتى النهر. "وإذا اقتنعنا أخيرًا بأنه ليست هناك نقاط فى الكون تكون حقًا غير قابلة للتحرك- كما سيظهر لنا إمكانية ذلك فى التو- فإننا سوف ننتهى إلى أنه ليس هناك شىء له مكان ثابت، اللهم إلا بقدر ما يتم تثبيته بواسطة فكرنا"(٢٣)؛ فالمكان نسبى.

لقد رأينا أنه لا يوجد هناك أى تمييز حقيقى بين الفراغ أو المكان الداخلى من جهة، وبين الامتداد الذى يشكل ماهية الجواهر الجسمانية من جهة أخرى، ويترتب على ذلك أنه لا يمكن أن يكون هناك وجود للفراغ الخالى، لا وجود للخلاء بالمعنى الدقيق؛ فلأن الإبريق يصنع ليحتفظ بالماء، فإننا نقول إنه فارغ عندما لا يكون هناك ماء فيه، ومع ذلك فإنه يحتوى على الهواء. فالفراغ الخالى بإطلاق، الذى لا يحتوى على أى جسم على الإطلاق، هو أمر مستحيل. "ولذلك، فإذا تساءلنا ما الذى سيحدث لو أن الله قد نقل كل جسم يكون محتويًا فى وعاء دون أن يسمح لجسم آخر أن يشغل مكانه، فإننا سنجيب عن هذا السؤال بأن جوانب الوعاء سوف تصبح عندئذ متماسة مباشرة بعضها مع بعض"(٢٤)، فلا يمكن أن تكون هناك مسافة بينهما؛ لأن المسافة هى حالة من حالات الامتداد، وبدون أن يكون هناك جوهر ممتد لا يمكن أن يكون هناك أى امتداد.

وهناك نتائج أخرى يستخلصها ديكارت أيضًا من مذهبه فى أن الامتداد هو جوهر الوجود الجسمانى؛ فأولاً: لا يمكن أن تكون هناك ذرات بالمعنى الدقيق؛ لأن أى جسم من المادة يجب أن يكون ممتدًا، وإذا كان ممتدًا فهو من حيث المبدأ يقبل الانقسام، حتى وإن لم تكن لدينا أية وسيلة لتقسيمه فيزيقيًا، فيمكن أن تكون هناك ذرات بمعنى نسبى فقط، أى نسبى من حيث قدرتنا على التقسيم. وثانيا: إن العالم يكون ممتدًا بلا نهاية،

(٢٣) P.P. 2,13; A.T., VIII, 47; cf. IX B, 70.

(٢٤) P.P. 2,18; A.T., VIII, 50; cf. IX B, 73.

بمعنى أنه لا يمكن أن يكون له حدود معروفة؛ لأننا إذا تصورنا له حدوداً، فإننا بذلك نتصور فراغًا وراء الحدود، ولكن الفراغ الخالى لا يمكن تصوره. وثالثا: إن السموات والأرض يجب أن تكون قد تشكلت من نفس المادة، إذا كان الجوهر الجسمانى والامتداد فى الأصل شيئًا واحداً. فينبغى استبعاد النظرية القديمة التى تقول إن الأجسام السماوية تتشكل من نوع خاص من المادة. وأخيراً: لا يمكن أن تكون هناك كثرة من العوالم؛ فمن ناحية، نجد أن المادة- التى تكون بطبيعتها هى الجوهر الممتد- تملأ كل الفراغات التى يمكن تخيلها، بينما نحن- من ناحية أخرى- لا يمكننا أن نتصور أى نوع آخر من المادة.

٤- إن التصور الهندسى للجسم بوصفه امتداداً يقدم لنا بذاته كونًا إستاتيكيًا، ولكن من الواضح أن الحركة هى أمر واقع، وطبيعتها ينبغى أن توضع موضع النظر. ومع ذلك، فإننا فى حاجة إلى أن ننظر فقط فى الحركة الموضعية؛ حيث إن ديكارت يقرر أنه لا يمكنه أن يتصور أى نوع آخر من الحركة.

إن الحركة فى اللغة المتداولة هى "الفعل الذى به ينتقل أى جسم من مكان إلى آخر"[٢٥]. ونحن يمكننا القول عن جسم ما إنه يكون متحركًا أو غير متحرك فى الوقت ذاته، تبعًا للإحداثيات التى نتخذها، فالرجل على ظهر سفينة متحركة يكون متحركًا بالنسبة للشاطئ الذى يغادره، ولكنه يمكن أن يكون فى الوقت ذاته ساكنًا بالنسبة إلى أجزاء السفينة.

ومع ذلك، فإن الحركة على وجه الدقة هى "نقل جزء واحد من المادة، أو نقل جسم واحد من جوار تلك الأجسام التى تكون متصلة به مباشرة- والتى نعتبرها فى حالة سكون- إلى جوار أجسام أخرى"[٢٦]. وفى هذا التعريف نجد أن مصطلحى "جزء من المادة" و "الجسم" يجب فهمهما باعتبارهما يعنيان كل ما يتم نقله، حتى وإن كان مؤلفًا

(٢٥) P.P. 2,24; A.T., VIII, 53; cf. IX B, 75.

(٢٦) P.P. 1,25; A.T., VIII, 53; cf. IX B, 76.

من أجزاء عديدة لها حركتها الخاصة بها. وكلمة "نقل" يجب فهمها باعتبارها تشير إلى أن الحركة تكون فى الجسم المادى وليس فى الفاعل الذى يحركه؛ فالحركة والسكون هما فحسب حالتان مختلفتان من الحالات المتغيرة للجسم. إضافة إلى ذلك، فإن تعريف الحركة باعتبارها نقل جسم ما من جوار أجسام أخرى، يعنى أن الشيء المتحرك يمكن أن تكون له حركة واحدة، بينما إذا استخدمنا كلمة "مكان" لأمكننا أن ننسب حركات عديدة لنفس الجسم؛ حيث إن الجسم يمكن فهمه بالنسبة إلى إحداثيات مختلفة. وأخيراً، ففى التعريف السالف نجد أن الكلمات الواردة فى عبارة "والتى نعتبرها فى حالة سكون"، هى كلمات تحدد معنى الكلمات الواردة فى عبارة "تلك الأجسام التى تكون متصلة به مباشرة".

٥- ومفهوم الزمان مرتبط بمفهوم الحركة. ولكننا يجب أن نعقد تمييزاً بين الزمان والمدة؛ فهذا المفهوم الأخير هو حالة متغيرة لشيء ما بقدر ما ننظر إليه باعتباره مستمراً فى الوجود[٢٧]. غير أن الزمان الذى يوصف باعتباره مقياس الحركة (وديكارت هنا يستخدم تعبير أرسطو) يكون متميزاً عن المدة duration بالمعنى العام. يقول: "ولكن لكى نفهم مدة كل الأشياء بذات المقياس، فإننا عادة ما نقارن مدتها بمدة أكبر الحركات وأعظمها انتظاماً، وهى تلك الحركات التى تخلق السنين والأيام، وتلك الحركات التى نصطلح على تسميتها بالزمان. ومن ثم، فإن هذا لا يضيف شيئاً إلى فكرة المدة- إذا ما أخذناها بوجه عام- سوى كونها حالة من حالات التفكير"[٢٨]. وعلى ذلك، فإن ديكارت يمكنه القول إن الزمان هو فحسب حالة من حالات التفكير، أو هو- كما توضح الطبعة الفرنسية لكتاب "مبادئ الفلسفة"- "مجرد حالة متغيرة من التفكير فى تلك المدة"[٢٩]. فالأشياء لها مدة أو تدوم، ولكننا يمكن أن نفكر فى المدة من خلال المقارنة، وعندئذ نكون إزاء مفهوم الزمان الذى هو مقياس عام للمدد المختلفة.

---

(٢٧) P.P. 1,56; A.T., VIII, 26; cf. IX B, 49.

(٢٨) P.P. 1,57; A.T., VIII, 27; cf. IX B, 49-50.

(٢٩) Ibid.

٦- نحن لدينا إذن فى العالم المادى جوهر جسمانى يُنظر إليه بوصفه امتداداً وحركة. فإذا ما نظرنا- كما لاحظنا من قبل- فى التصور الهندسى للجوهر الجسمانى بذاته، فإننا نصل إلى فكرة عالم سكونى؛ لأن فكرة الامتداد لا تتضمن بذاتها مفهوم الحركة. ولذلك فإن الحركة تبدو بالضرورة على أنها شيء ما مضاف إلى الجوهر الجسمانى. والحقيقة أن الحركة بالنسبة لديكارت هى حالة متغيرة من حالات الجوهر الجسمانى. وعند هذه النقطة يقدم ديكارت فكرة الله والفاعلية الإلهية؛ لأن الله هو العلة الأولى للحركة فى العالم. وفضلاً عن ذلك، فإن الله يحفظ قدراً متساوياً من الحركة فى الكون، لدرجة أنه رغم وجود انتقال للحركة فإن مجمل كمها يكون متساوياً، وفى ذلك يقول: "يبدو لى واضحاً أنه ليس هناك موجود آخر سوى الله خلق بقدرته المادة مع الحركة والسكون فى أجزائها، ويحفظ الآن فى الكون- بتوفيقه المعتاد- ذلك الكم من الحركة والسكون بالقدر الذى وضعه هناك فى الكون عندما خلقه؛ لأنه على الرغم من أن الحركة هى حالة متغيرة فى المادة التى يتم تحريكها، فإن المادة مع ذلك تحفظ كماً معيناً منها لا يزيد أو يتضاءل، رغم أنها فى بعض أجزائها تزيد أحياناً وتقل أحياناً أخرى..."(٣٠). ويمكننا القول إن الله خلق العالم بقدر معين من الطاقة، وإن مجمل كم الطاقة فى العالم يبقى واحداً، رغم أنه ينتقل على الدوام من جسم إلى آخر.

وربما نلحظ بالمناسبة أن ديكارت يحاول أن يستنبط مسألة حفظ كم الحركة من مقدمات ميتافيزيقية، أى من تأمل فى الكمالات الإلهية، يقول: "إننا نعرف أيضاً أنه من كمالات الله، ليس فحسب أنه بطبيعته يكون غير متحرك، وإنما هو أيضاً يفعل على نحو لا يتغير فيه أبداً. وهكذا، فإننا مع التغيرات التى نراها فى العالم، ومع تلك التغيرات نؤمن بها لأن الله قد أظهرها لنا، ومع تلك التغيرات التى نعرف أنها تحدث أو قد حدثت فى الطبيعة دون أى تغير من جانب الخالق، فإننا ينبغى ألا نفترض أية تغيرات أخرى فى أفعاله، خشية أن ننسب إلى طبيعته أى تناقض. وينتج عن هذا أنه حيث إن الله قد حرك بأساليب مختلفة أجزاء المادة عندما خلقها، وحيث إنه يحفظها كلها بالأسلوب

---

(٣٠) P.P. 2,36; A.T., VIII, 61; cf. IX B, 83.

ذاته وبالقوانين ذاتها التى قيدها بها عند إبداعها؛ فإن الله بذلك يحفظ باستمرار فى تلك المادة كما متساويًا من الحركة"[٣١].

٧- وديكارت يتحدث أيضًا كما لو كانت قوانين الحركة الأساسية يمكن استنباطها من مقدمات ميتافيزيقية يقول: "كون أن الله لا يسرى عليه أى تغير، وأنه يفعل دائمًا على النحو ذاته، هى حقيقة يمكن أن نصل منها إلى معرفة قواعد معينة أسميها قوانين الطبيعة"[٣٢]. ونحن نطالع فى الطبعة اللاتينية قوله: "ومن نفس هذه الطبيعة الثابتة لله، فإنه يمكننا معرفة قواعد أو قوانين معينة..."[٣٣]. وبطبيعة الحال، فإن هذه الفكرة تتوافق مع رؤية ديكارت- التى نوهنا إليها فى الفصل الثانى- فى أن الفيزيقا تعتمد على الميتافيزيقا، بمعنى أن المبادئ الأساسية للفيزيقا تنتج من مقدمات ميتافيزيقية.

والقانون الأول هو أن كل شىء - بقدر ما يعتمد على ذاته- يستمر دائمًا فى الحالة ذاتها من السكون أو الحركة ولا يتغير إلا بفعل شىء ما آخر؛ فلا يمكن أبدًا لجسم فى حالة سكون أن يبدأ فى تحريك ذاته، ولا يمكن أبدًا لجسم فى حالة حركة أن يتوقف عن الحركة من تلقاء ذاته. وصدق هذه القضية يمكن أن يُشاهد فى مسلك المقذوفات؛ فإذا ما قُذفت كرة فى الهواء، فلماذا تستمر فى الحركة بعد أن غادرت يد من قذفها؟ إن السبب فى ذلك هو أنه وفقًا لقوانين الطبيعة، فإن "كل الأجسام المتحركة تستمر فى حركتها إلى أن تتوقف حركتها بفعل أجسام أخرى"[٣٤]. وفى حالة الكرة، فإن مقاومة الهواء تقلل بالتدريج من سرعة حركة الكرة، وبذلك فإن النظرية الأرسطية فى الحركة "العنيفة"، ونظرية القرن الرابع عشر فى القوة الدافعة، يتم نبذهما على السواء"[٣٥].

(٣١) P.P. 2,36; A.T., VIII, 61-2; cf. IX B, 84.
(٣٢) P.P. 2,37; A.T., IX B, 84.
(٣٣) A.T., VIII, 62.
(٣٤) P.P. 2,38; A.T., VIII, 63; cf. IX B, 85.
(٣٥) انظر الجزء الثالث من هذه الموسوعة.

والقانون الثانى هو أن كل جسم متحرك يميل إلى الاستمرار فى حركته فى خط مستقيم، فإذا ما رسم مساراً دائرياً، فذلك يرجع إلى التقائه بأجسام أخرى. والجسم الذى يتحرك على هذا النحو يكون ميالاً باستمرار إلى الارتداد عن مركز الدائرة التى يرسمها. وديكارت يقدم أولا تعليلاً ميتافيزيقيًا لهذا المسلك، فيقول: "إن هذه القاعدة مثل سابقتها تعتمد على كون الله غير متحرك، وعلى أنه يحفظ الحركة فى المادة بعملية شديدة البساطة..."(٣٦). ولكنه يشرع بعد ذلك فى ذكر إثبات تجريبى ما للقانون، يقول فى ذلك: "إن القانون الثالث الذى ألاحظه فى الطبيعة هو أنه إذا كان الجسم المتحرك الذى يلتقى بجسم آخر، يمتلك قوة للاستمرار فى حركته فى خط مستقيم أقل من القوة التى يمتلكها الجسم الآخر فى مقاومته، فإنه يفقد اتجاهه دون أن يفقد أى شىء من حركته، أما إذا كان يمتلك قوة أكبر، فإنه يحرك الجسم الآخر فى اتجاه حركته ذاتها، ويفقد من حركته بقدر ما يمنح الجسم الآخر من حركة"(٣٧). كذلك فإن ديكارت يحاول أن يثبت القانون استناداً إلى ثبات الفعل الإلهى وعدم قابليته للتغير من جهة، وإلى الإثبات التجريبى من جهة أخرى، ومع ذلك، فمن العسير الادعاء بأن الارتباطات التى يؤكد عليها ديكارت بين الثبات الإلهى وعدم قابليته للتغير من جهة، وبين قوانينه فى الحركة من جهة أخرى، هى ارتباطات تدعم كثيراً الرؤية القائلة بأن القوانين الأساسية للحركة يمكن استنباطها من الميتافيزيقا.

٨- وكل هذا يوحى بتصور للعالم من منظور الدين الطبيعى؛ فالصورة التى تحدث فى العقل بشكل طبيعى هى صورة الله الذى يخلق العالم باعتباره نظاماً من الأجسام المتحركة، ثم يدعه بذلك ليواصل سيره بذاته. والحقيقة أن هذه هى الصورة التى تراءت لبسكال الذى يلاحظ فى كتابه "الخواطر" **Pensées**(٣٨) قائلاً: "إننى لا أستطيع أن أسامح ديكارت؛ لقد ود- فى مجمل فلسفته- أن يكون

(٣٦) P.P. 2,39; A.T., VIII, 63; cf. IX B, 86.
(٣٧) P.P. 2,40; A.T., VIII, 65; cf. IX B, 86-7.
(٣٨) P. 77.

قادراً على أن يتجاهل الله، ولكنه لم يستطع أن يكف عن تصويره بوصفه واهبًا دفعة قوية للعالم ليجعله فى حالة حركة، وبعد ذلك لم يعد له شأن بالله". ولكن نقد باسكال هذا فيه غلو كما سنحاول بيان ذلك.

لقد رأينا أن ديكارت قد أصر على ضرورة الحفظ الإلهى، كيما يمكن للكون المخلوق أن يواصل وجوده. وهذا الحفظ تم التأكيد عليه باعتباره مكافئًا لإعادة الخلق المتجدد دائمًا. فهذه النظرية إذن تعد بدورها مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بنظرية عدم تواصل الحركة والزمان، يقول: "إن مجمل مسار حياتى يمكن تقسيمه إلى عدد لا نهائى من الأجزاء التى لا يكون أى منها معتمداً بأية حال على الآخر، ولذلك فواقعة أننى كنت موجوداً منذ فترة قصيرة، هى أمر لا يترتب عليه أننى يجب أن أكون موجوداً الآن، ما لم تكن هناك علة ما فى هذه اللحظة تنتجنى من جديد إن جاز القول، أى تحفظ علىَّ وجودى. ومن المسلم به فى وضوح وبداهة تامة، لدى كل أولئك الذين يتأملون بانتباه طبيعة الزمان، أن أى جوهر كيما يتم حفظه فى كل لحظة يبقى فيها، قد احتاج لنفس القوة والفعل اللازمين لإنتاجه وخلقه من جديد، على افتراض أنه لم يوجد بعده. وهكذا، فإن نور الطبيعة يُظهر لنا بوضوح أن التمييز بين الخلق والحفظ إنما هو فحسب تمييز من صنع العقل"[٣٩]، فالزمان إذن غير متواصل. وفى كتاب "مبادئ الفلسفة" يقول ديكارت إن الزمان – أو مدة الأشياء– يكون "من ذلك النوع الذى لا تكون فيه أجزاؤه معتمدة على الأخرى، ولا تتزامل فى الوجود أبداً"، وفى خطاب إلى شانو **Chanut** يقول: "إن كل لحظات مدته (أى لحظاته الدنيوية) تكون مستقلة إحداها عن الأخرى"[٤٠]. ولأن لحظات المدة مستقلة، فإن لحظات وجودى تكون منفصلة ومستقلة[٤١]، ومن هنا كانت ضرورة الخلق المتجدد باستمرار.

---

(٣٩) M., 3; A.T., IX, 39, cf. VII, 49.

(٤٠) A.T., V, 53.

(٤١) ولهذا السبب أيضًا ترجمنا كلمة duration بالمدة، ولم نترجمها إلى كلمة "الديمومة" التى تعنى الزمان الشعورى الذى تتواصل لحظاته، وهو الزمان الذى قال به برجسون. (المترجم).

ولكن ديكارت لم يتخيل أنه لا يوجد فى واقع الأمر أى تواصل فى حياة الذات، أو أن هذه الأخيرة تتألف فى واقع الأمر من كثرة من الذوات المنفصلة دون أن تكون هناك أية هوية مشتركة بينها، ولا وقع حتى فى ظنه أنه لا يوجد اتصال فى الحركة والزمان؛ فما اعتقده هو أن الله يهب الاتصال بفضل فاعليته الخلاقة التى لا تتوقف أبدًا. وهذا يوحى بصورة للعالم مختلفة تمامًا عن تصور الدين الطبيعى للعالم الذى نوهنا إليه فيما سبق؛ فنظام الطبيعية والنتائج التى ينسبها ديكارت إلى قوانين الطبيعة، تبدو معتمدة على الفاعلية الخلاقة لله التى لا تتوقف. وتمامًا مثلما أن بدء وجودى ليس هو فحسب ما يكون معتمدًا على الفاعلية الإلهية، وإنما أيضًا على وجودى المتواصل وتواصل ذاتى، كذلك فإن كلاً من الوجود المتواصل للأشياء المادية وتواصل الحركة يعتمدان على العلة ذاتها، فالكون يبدو معتمدًا فى كل جانب فعلى منه، وفى كل لحظة، على الله.

٩- لقد درسنا حتى الآن طبيعة النفس باعتبارها شيئًا يفكر، وطبيعة الجوهر الجسمانى التى هى الامتداد. ولكننا لم نقل شيئًا عن الأجسام الحية على وجه التخصيص، ومن الضرورى أن نتساءل عن الكيفية التى بها نظر ديكارت إليها. ومن الواضح أن مجال هذا السؤال متحدد بما قلناه من قبل؛ لأن هناك نوعين فقط من الجواهر المخلوقة: الروحية والجسمانية. ولذلك فإن السؤال هو: إلى أى فئة تنتمى الأجسام الحية؟ وفضلاً عن ذلك، فمن الواضح أن الإجابة عن هذا السؤال تتحدد منذ البداية. فحيث إنه من غير الممكن نسبة الأجسام الحية إلى فئة الجواهر الروحية؛ فإنها يجب أن تنتمى إلى فئة الجواهر الجسمانية. وإذا كانت ماهية الجواهر الجسمانية هى الامتداد، فإن ماهية الأجسام الحية يجب أن تكون هى الامتداد. ومهمتنا هى البحث فى المعانى المتضمنة فى هذا الموقف.

فى المقام الأول يصر ديكارت على أنه لا يوجد مبرر وجيه لأن ننسب العقل إلى الحيوانات. وهو يلجأ بوجه خاص إلى غياب أى دليل جيد يدعم القول بأن الحيوانات تتكلم كلامًا معقولاً أو يمكن أن تفعل ذلك. حقًا إن بعض الحيوانات لها أعضاء تمكنها من نطق الكلمات: فالببغاوات- على سبيل المثال- يمكن أن تتحدث، بمعنى أنها يمكن

أن تنطق كلمات، ولكن ليس هناك دليل على أنها تتكلم كلامًا معقولاً، أى على أنها تفكر فيما تقوله، أى تفهم معانى الكلمات التى تنطقها أو يمكنها أن تخترع علامات للتعبير عن الأفكار. حقًا إن الحيوانات تظهر علامات التعبير عن مشاعرها، ولكن البداهة تُظهر لنا أن هذه عملية آلية، وليست عملية عقلية. وفى مقابل ذلك، فإن الموجودات البشرية- حتى أكثرها غباءً- يمكن أن ترتب الكلمات للتعبير عن الأفكار، وإن البكم منها يمكن أن تتعلم أو تخترع علامات اصطلاحية للتعبير عن الأفكار. "وهذا لا يبين لنا فحسب أن العجماوات لديها عقل أقل من الناس، وإنما هى ليس لديها عقل على الإطلاق؛ إذ أنه من الواضح أن ما يكون مطلوبًا لكى تتحدث إنما هو قدر ضئيل جدًا من العقل"(٤٢). حقا إن كثيرًا من الحيوانات تُظهر براعة فى أنماط معينة من السلوك أكثر مما تُظهره الموجودات البشرية، ولكن هذا لا يُثبت أنها قد وهبت عقولاً. فلو كان الأمر كذلك؛ لكانت براعتها الفائقة تكشف عن تفوق فى العقل، وعندئذ سيكون من المستحيل أن نثبت عدم قدرتها على تحدث اللغة. إن براعتها "تظهر لنا- بخلاف ذلك- أنها ليس لديها عقل على الإطلاق، وأن الطبيعة هى التى تؤثر فيها وفقًا لميل أعضائها، تمامًا مثلما أن ساعة الحائط- التى تتألف فقط من تروس وأثقال- تكون قادرة على أن تنبئنا بالساعات ومقاييس الزمن، بشكل أصح مما يمكن أن نفعله بكل ما أوتينا من حكمه"(٤٣).

ولذلك، فإن الحيوانات لا عقل أو ذهن لها. وربما اتفق المدرسيون على هذا الرأى. ولكن ديكارت يستخلص من هذا نتيجة مفادها أن الحيوانات آلات أو هى آلات ذاتية الحركة automata، وهو بذلك يستبعد النظرية المدرسية الأرسطية فى حضور "الأرواح" الحاسة فى الحيوانات(٤٤). وإذا لم يكن للحيوانات أذهان بالمعنى الذى يكون به للموجودات البشرية أذهان، فإنها بذلك لا يمكن أن تكون شيئًا آخر سوى مادة متحركة.

---

(٤٢) D.M., 5; A.T., VI, 58.

(٤٣) D.M., 5; A.T., VI, 59.

(٤٤) لقد عارض ديكارت أيضًا- بطبيعة الحال- فكرة وجود "روح نباتية" أو "عنصر جوهرى" فى النبات.

وعندما اعترض أرنولد على ذلك بأن سلوك الحيوانات لا يمكن تفسيره بدون فكرة "الروح" (المتميزة عن الجسم، وإن لم تكن غير قابلة للفساد)، فإن ديكارت يرد بأن "كل أفعال العجماوات تشابه فقط أفعالنا التى تحدث دون عون من الذهن. ومن ثم فإننا نكون مضطرين لأن نستخلص من هذا أننا لا يمكن أن نميز أى مبدأ للحركة فيها، وراء الميل لأعضائها والانطلاق الدائم للأرواح الحيوانية التى يتم إنتاجها بواسطة ضربات القلب عندما تخلخل الدم"(٤٥). والحقيقة أن ديكارت فى خطاب -مؤرخ فى الخامس من فبراير سنة ١٦٤٩ يرد على هنرى مور Henry More قائلاً: "إننى لا أحرم أى حيوان من الحياة"، قاصداً بذلك أنه لا يرفض أن يصف الحيوانات بأنها أشياء حية، ولكن التبرير الذى يقدمه لذلك هو أنه يجعل الحياة تقوم "فقط على دفء القلب"(٤٦). كذلك يقول: "إننى لا أنكر عليها الشعور، ما دام كان معتمداً على أعضاء الجسم"(٤٧). فنحن ميالون إلى الاعتقاد بأن حياة الحيوان هى أكثر من مجرد عملية مادية، لأننا نلاحظ لديها أفعالاً معينة مماثلة لأفعالنا، وحيث إننا نعزو حركات أجسامنا لأذهاننا؛ فمن الطبيعى، أن نكون ميالين لأن نعزو حركات الحيوانات لمبدأ حيوى ما. ولكن الفحص يظهر لنا أن السلوك الحيوانى يمكن وصفه برمته دون إشارة إلى أى ذهن، أو أى مبدأ حيوى غير قابل للملاحظة.

ولذلك فإن ديكارت كان مهيأ للقول بأن الحيوانات هى ماكينات أو آلات ذاتية الحركة. وهو أيضًا كان مهيأ لأن يقول نفس الشىء عن الجسم البشرى. ولا شك أن هناك عمليات فيزيقية عديدة تستمر دون تدخل الذهن: كالتنفس والهضم ودورة الدم، فكل هذه العمليات تحدث بطريقة آلية. حقًا إننا يمكن أن نمشى بشكل متعمد على سبيل المثال، ولكن الذهن لا يحرك الأرجل مباشرة؛ إنه يؤثر على الأرواح الحيوانية فى الغدة الصنوبرية، وما يفعله لا يخلق حركة أو طاقة جديدة وإنما- بخلاف ذلك- يغير اتجاهها،

(٤٥) R.O., 4,1; A.T., VII, 230, cf. IX, 178-9.
(٤٦) A.T., V, 278.
(٤٧) Ibid.

أو يطبق الحركة التى خلقها الله فى الأصل. ومن ثم، فإن الجسم البشرى يشبه ماكينة يمكن أن تعمل آليًا إلى حد كبير، رغم أن طاقتها يمكن تطبيقها بطرائق مختلفة بواسطة الصانع، يقول فى ذلك: "إن جسم إنسان حى يختلف عن جسم إنسان ميت، تمامًا مثلما أن ساعة ما أو أى آلة أخرى ذاتية الحركة (أى ماكينة تتحرك بذاتها)، عندما يتم ملؤها ذاتيًا- وتنطوى فى ذاتها على المبدأ الجسمانى لتلك الحركات التى صممت لأجلها، جنبًا إلى جنب مع ما يكون مطلوبًا لعملها- تكون مختلفة عن الساعة ذاتها أو عن أى ماكينة أخرى عندما تتحطم، وعندما يتوقف مبدأ حركتها عن العمل"[٤٨].

ويمكننا أن ننظر فى نظرية الحيوان عند ديكارت من وجهتين من النظر: فمن وجهة النظر الإنسانية تعد هذه النظرية إعلاء للإنسان، وإعادة تأكيد للوضع الفريد للإنسان، فى مواجهة أولئك الذين سوف يختزلون الاختلاف بين الإنسان والحيوان الأعجم إلى اختلاف فى الدرجة فحسب. وليس هذا التفسير لنظرية ديكارت مجرد تفسير من اختراع المؤرخين؛ لأن ديكارت نفسه قد أمدنا بالأساس الذى يقوم عليه؛ فهو - على سبيل المثال- فى "المقال عن المنهج" يلاحظ أنه "ليس هناك - بعد خطأ أولئك الذين ينكرون الله- خطأ أكثر إضلالاً للأرواح الواهنة عن الصراط المستقيم، من تصور أن روح الحيوان الأعجم تكون من نفس طبيعة روحنا، وأنه بالتالى ليس هناك بعد هذه الحياة شيء نخشاه أو نرجوه أكثر مما يخشاه أو يرجوه الذباب أو النمل. وواقع الأمر أن المرء حينما يعرف كم يختلف الاثنان إلى حد كبير، فإنه عندئذ يفهم على نحو أفضل السبب فى أن روحنا بطبيعتها تكون مستقلة كلية عن الجسم، وأنها بالتالى ليست عرضة للموت معه"[٤٩]. وهو حينما يكتب لأمير نيوكاسل[٥٠] ينوه إلى مونتانى Montaigne وشارون Charron اللذين قارن أولهما الإنسان بالحيوانات على نحو ينتقص من قدره، بينما قارن ثانيهما بينهما قائلاً إن الحكيم يختلف عن الإنسان

(٤٨) P.S., 1,6; A.T., XI, 330-1.
(٤٩) D.M., 5; A.T., VI, 59.
(٥٠) A.T., IV, 573-5.

العادى بقدر ما يختلف الإنسان العادى عن البهائم، قاصداً بذلك أن الناس والحيوانات تختلف فى الدرجة فحسب، دون أن يكون هناك أى اختلاف جذرى بينهما.

ومن ناحية أخرى، فإن تفسير ديكارت للحيوانات بوصفها آلات مهما كان فظًا، فإنه يكون متوافقًا مع الانفصال الأصلى الذى اصطنعه بين عالمى الروح والمادة(٥١)، وهو تفسير يتمثل محاولة ديكارت فى رد العلوم إلى الفيزيقا أو ينذر بهذه المحاولة؛ فهو فى مجال الفيزيقا - كما يقول - لا يقبل أو يرغب فى أية مبادئ أخرى سوى مبادئ الهندسة أو الرياضيات المجردة(٥٢)؛ فالعالم المادى فى مجمله يمكن معالجته بوصفه نظامًا ميكانيكيًا، وليست هناك أية حاجة لإدخال أو اعتبار أى شيء هنا سوى العلية الفاعلة efficient causality. أما العلية الغائية final causality، مهما تكن صحيحة، فليس لها مكان فى الفيزيقا. والتفسير بواسطة العلل الغائية - أى بواسطة "الأرواح" والمبادئ الحيوية الخفية والصور الجوهرية - لا يقدم شيئًا يعمل على تطوير العلم الفيزيقى. وإن نفس مبادئ التفسير التى تُستخدم فيما يتعلق بالأجسام غير الحية، يجب تطبيقها أيضًا فى حالة الأجسام الحية.

---

(٥١) رغم أن الأب كوبلستون يقدم لنا مناقشة لنظرية ديكارت فى أن الحيوانات آلات ذاتية الحركة، إلا أن مناقشته ظلت فى إطار التفسير المدرسى اللاهوتى، ولم يقدم لنا نقداً حقيقيًا لنظرية ديكارت من وجهة النظر المعاصرة التى لم تعد تفصل بين البدن والوعى، وتقدم لنا فهمًا جديداً للبدن بوصفه البدن الواعى أو الوعى الجسمانى Corporeal Cogito كما هو الحال لدى موريس ميرلوبونتى M.Merleau-Ponty، ومن ثم فلم يعد البدن يُنظر إليه على أنه مجرد جوهر مادى طبيعته الامتداد. وعلى هذا أيضًا لم يعد من المكن النظر إلى الحيوان على أنه مجرد جوهر مادى متحرك عار عن الوعى كما لاحظ جادامر H-G. Gadamer؛ فالدراسة الحديثة للسلوك الحيوانى قد جعلتنا فعلاً على وعى متزايد بأن مثل هذا التمييز بين الإنسان والحيوان قد أصبح مشكوكًا فيه؛ إذ إن سلوك الحيوان ينطوى أيضا على نشاط واع قصدى حر، أى لا يمكن تجريده من الوعى، كما لا يمكن اعتباره مجرد نشاط غريزى أو آلى (انظر فى ذلك ترجمتنا لكتاب هانس جيورج جادامر: تجلى الجميل، المجلس الأعلى للثقافة، سنة ١٩٩٧، ص٢٥٣ وما بعدها). (المترجم).

(٥٨) P.P. 2,64; A.T., VIII, 78-9; cf. IX B, 101-2.

الفصل السادس

ديكـــارت (٥)

وعى الإنسان بالحرية – الحرية والله – الأخلاق المؤقتة والعلم الأخلاقى – الانفعالات وضبطها – طبيعة الخير – تعقيبات على الأفكار الأخلاقية لدى ديكارت – ملاحظات عامة على ديكارت

١– إن امتلاك الإنسان لحرية الإرادة – أو بمعنى أدق امتلاكى لحرية الإرادة – قضية أولية مسلم بها، بمعنى أن وعيى بها يكون سابقًا منطقيًا على مبدأ "أنا أفكر؛ فإنا إذن موجود"؛ لأن امتلاكى لحرية الإرادة هو على وجه الدقة ما يتيح لى الانطلاق فى ممارسة الشك المغالى. وأنا لدى ميل طبيعى للاعتقاد فى وجود الأشياء المادية وفى براهين الرياضيات، ويتطلب الشك فى هذه الأمور– وخاصة الأخيرة منها– جهدًا أو اختيارًا مقصودًا. وهكذا، "فإنه أيًا كان من يتأكد لنا فى النهاية أنه قد خلقنا، وحتى إذا ما تأكد لنا أنه شديد القدرة على الخداع، فإننا لا زلنا نشعر بحرية يمكن من خلالها أن نمتنع عن قبول تلك الأشياء التى لم نتيقن من معرفتها كأشياء صادقة وغير قابلة للشك؛ وبذلك فإننا نمنع أنفسنا من أن ننخدع أبدًا"[١].

والحقيقة أن امتلاكنا لهذه الحرية هو أمر بديهى، "لقد كان لدينا من قبل برهان على ذلك شديد الوضوح؛ لأننا فى الوقت ذاته الذى حاولنا فيه الشك فى كل الأشياء، وافترضنا حتى أن الذى خلقنا قد استخدم قدرته غير المحدودة فى خداعنا بكل السبل،

---

(١) P.P., 1, 6; A.T., VIII, 6, cf. IX B,27.

فإننا قد أدركنا فى أنفسنا حرية تجعلنا قادرين على أن نمتنع عن الاعتقاد فيما لم يتبدى لنا يقينيًا تمامًا وغير قابل للشك. ولكن ذلك الذى لم يمكننا الشك فيه أنذاك، إنما هو أمر بديهى وواضح بوصفه شيئًا أمكننا أن نعرفه على الدوام"[٢]، فالقدرة على تطبيق الشك المنهجى تفترض الحرية، والحقيقة أن الوعى بالحرية أو التحرر هى "فكرة فطرية".

إن هذه القدرة على التصرف بحرية هى أعظم كمالات الإنسان، ونحن باستخدامها "نكون بطريقة ما سادة أفعالنا؛ ومن ثم فإننا نستحق المديح أو التوبيخ"[٣]. والحقيقة أن مسلكنا العام فى مدح أو توبيخ أنفسنا- أو الآخرين- على أفعالنا، إنما هو أمر يُظهر لنا بداهة الحرية الإنسانية، فنحن جميعًا ندرك بطريقة طبيعية أن الإنسان يكون حرًا.

٢- ولذلك فنحن على يقين من امتلاك الإنسان للحرية، وهذا اليقين سابق منطقيًا على يقين وجود الله، ولكن ما إن يتم إثبات وجود الله، فإنه يصبح من الضرورى أن نعيد النظر فى الحرية الإنسانية فى ضوء ما نعرفه عن الله؛ لأننا نعلم أن الله لا يعرف فحسب منذ الأزل كل ما يكون أو ما سوف يكون، ولكنه يقدِّره سابقًا أيضًا، ولذلك، فإن السؤال الذى يفرض نفسه هو: كيف يمكن للحرية الإنسانية أن تتوافق مع التقدير الإلهى السابق divine pre-ordination؟

فى كتاب "مبادئ الفلسفة" يتحاشى ديكارت تقديم أى حل فعلى لهذه المشكلة. وهذا التحاشى يتفق مع قراره الحاسم فى تجنب الجدل اللاهوتى. ونحن على يقين من أمرين: فنحن فى المقام الأول على يقين من حريتنا، ونحن فى المقام الثانى ندرك بوضوح وتميز أن الله قادر على كل شىء، وأنه يقدِّر سابقًا كل الحوادث. ولكن لا يترتب على هذا أننا يمكن أن نفهم كيف يتأتى للتقدير الإلهى السابق أن يدع الأفعال

(٢) P.P., 1, 39; A.T., VIII, 19-20, cf. IX B,41.
(٣) P.P., 1, 37; A.T., VIII, 18, cf. IX B,40.

الحرة للإنسان غير مقيدة. إن إنكار الحرية بسبب التقدير الإلهى السابق سيكون أمراً محالاً؛ "لأنه سيكون من المحال أن نشك فيما أدركناه وخبرناه فى أنفسنا لمجرد أننا لا ندرك مسألة نعرف أنها بطبيعتها غير قابلة للإدراك"(٤). والطريق الأكثر حكمة هو الاعتراف بأن حل المشكلة يتجاوز قدرتنا على الفهم، "فلن تكون لدينا أية مشكلة على الإطلاق إذا ما تذكرنا أن فكرنا متناهٍ، وأن قدرة الله الواسعة- التى لم يَعرِف بها فحسب منذ الأزل، ذلك الذى يكون أو يمكن أن يكون، وإنما أيضًا أراده وقضى به- هى قدرة لا نهائية"(٥).

إلا أن ديكارت فى واقع الأمر لم يقنع بهذا الوضع؛ لأنه قدم آراءه فى المسائل اللاهوتية مرتبطةً بالحرية الإنسانية. وفضلاً عن ذلك، فهو قد تحدث بأساليب مختلفة فى أوقات مختلفة؛ فهو على سبيل المثال قد تمادى فى التعبير عن رأيه حول جدال كان يجرى بين هولنديين بروتستانتيين قائلاً: إنه قد اتفق فى الرأى مع أتباع جومار **Gomar** لا الأرمن. وهذا كان يعادل القول بأنه قد فضل مذهبًا صريحًا فى القضاء والقدر **predestination**. وحيث إنه قد عانى طويلاً مع اليسوعيين(٦)، معبرًا عن اختلافه معهم، فيبدو أنه فضل اليانسنية **Jansenism** على المولينية **Molinism**(٧). فتعاليم أتباع اليانسنية أن الفضل الإلهى لا يقاوم، والحرية الوحيدة التى يقرونها كانت مساوية للتلقائية؛ فقد يتم فعل ما دون إكراه، ولكنه مع ذلك يكون محكومًا بجاذبية "اللطف"، أرضية كانت أم سماوية. أما أتباع المولينية فقد اعتقدوا أن التعاون الحر للإرادة هو الذى يجعل الفضل الإلهى فعالاً، وأن حرية اللامبالاة لدى الإنسان لا تضعفها أو تفسدها المعرفة الإلهية السابقة. وكون ديكارت يُظهر تعاطفًا مع اليانسنية، فهو ليس بالأمر المستغرب حينما

---

(٤) P.P., 1, 41; A.T., VIII, 20, cf. IX B,42.

(٥) Ibid.

(٦) Entrelien avec Burman, edit. Ch. Adama, P.81.

(٧) جماعة سميت على اسم لويس دى مولينا Louis de Molina (1588)، وهى تؤمن بمذهب لاهوتى يقوم على التوفيق بن العناية الإلهية والحرية الإنسانية، بمقتضاه ينسبون إلى الله معرفة سابقة على قراراته الحرة، بالنحو الذى وفقًا له سوف يسلك أى موجود عاقل فى أى موقف محتمل. (المترجم).

يتذكر المرء عبارته التى يقول فيها: "لكى أكون حرًا، فليس من الضرورى أن أكون غير مبال باختيار أحد الضدين، بل إننى بخلاف ذلك كلما كنت أميل أكثر إلى أحدهما- سواء كنت أرى بوضوح أن الخير والصدق يوجدان فيه أم يوجهان فكرى الباطنى- كنت بذلك أختاره وأعتنقه بحرية أكثر. ودون أى شك، فإن كلاً من الفضل الإلهى والمعرفة الطبيعية أبعد ما يكونان عن الانتقاص من حريتى، وإنما هما - بخلاف ذلك- يزيدانها ويقويانها، ومن ثم، فإن هذه اللامبالاة التى أستشعرها حينما لا أنحاز لأى سبب لجانب ما دون الآخر، هى أدنى درجات الحرية، وهى تكشف عن نقص المعرفة وليس عن كمال الإرادة"[٨]. والحقيقة أنه إذا كان ديكارت قد قصد أن يفسر ما قصده أنصار حرية اللامبالاة، فإنه يكون قد أساء تمثيل المعنى الذى قصدوه؛ لأنه يبدو أنه يفهم من هذه الحرية حالة من اللامبالاة يحدثها نقص المعرفة، فى حين أنهم كانوا يقصدون بها قدرة على اختيار أحد الضدين، حتى حينما تكون الشروط المطلوبة للاختيار العاقل- بما فى ذلك المعرفة- متحققة. وفى الوقت ذاته فإنه بالتأكيد قد ظن أنه كلما كانت الإرادة أكثر توجهًا إلى الاختيار المفضل موضوعيًا- سواء كان بواسطة الفضل الإلهى أم بواسطة المعرفة الطبيعية- كانت حريتنا أكبر، ويبدو أنه يقصد أن القدرة على اختيار آخر، هو أمر لا ينتمى بالضرورة إلى الحرية الحقيقية. وهكذا فإنه يقرر فى خطاب إلى مرسن قائلاً: "إننى أتحرك بحرية أكبر تجاه موضوع ما بالقياس إلى عدد الأسباب التى تدفعنى؛ لأنه من المؤكد أن إرادتى عندئذ تتحرك بدرجة أكبر من السهولة والتلقائية"[٩].

ولكن ديكارت فى مراسلاته مع إليزابيث أميرة بوهيميا يتحدث بطريقة مختلفة، متبنيًا موقفًا أكثر قرابة إلى موقف اليسوعيين؛ فهو مثلاً يقدم لنا التشبيه التالى: إن رجلين معروفين بعداوة كل منهما للآخر، قد أصدر لهما الملك أمرًا بأن يكونا فى مكان معين فى وقت معين. إن الملك يعى تمامًا أن معركة ما سوف تترتب على ذلك،

(٨) M.,4; A.T., VII, 57-8.

(٩) A.T., III, 381-2.

ويجب علينا القول إنه يريد هذه المعركة، رغم أن هذا سوف يخرق قراراته. ولكن رغم أنه يتنبأ بالمعركة ويريدها، فإنه لا يحدد على الإطلاق إرادة كل من الرجلين، ففعلهما يرجع إلى اختيارهما الخاص. وهكذا، فإن الله يتنبأ و "يقدر سابقًا" كل الأفعال الإنسانية، ولكنه لا يحدد الإرادة الإنسانية. ويعبارة أخرى يمكن القول: إن الله يتنبأ بالفعل الحر للإنسان لأنه سوف يقوم به، ولكنه يقوم به لأن الله يتنبأ به.

وحقيقة الأمر فيما يبدو هى أن ديكارت عند تناول المسائل اللاهوتية المتعلقة بالجدل حول حرية الإرادة كان يتبنى حلولاً ارتجالية بشكل ما أو بآخر، دون أية محاولة حقيقية لجعلها متسقة(١٠)؛ فما كان يشغل اهتمامه حقًا هو مشكلة الخطأ، فقد أراد أن يؤكد على حرية الإنسان فى ألا يسلم بصحة قضية ما حينما يكون هناك مجال للشك فيها، وأن يقر بحتمية التسليم بصدقها حينما يتم له إدراك صدقها بيقين. فنحن نرتضى أو نرفض الخطأ بحرية، ولهذا فإن الله ليس مسؤولاً عنه. ولكن الصدق الذى يُدرك بوضوح يفرض نفسه على العقل مثل نور إلهى.

٣- وبعد التسليم بالحرية الإنسانية، يمكننا أن ندرس المذهب الأخلاقى لدى ديكارت؛ فهو فى كتاب "المقال عن المنهج"(١١) - وقبل أن يشرع فى تطبيق منهجه فى الشك - يطرح على نفسه أخلاقًا مؤقتة. وهكذا فإنه يعقد العزم على طاعة قوانين وتقاليد وطنه، وعلى أن يكون رابط الجأش وموطد العزم فى أفعاله، وأن يتبع بإخلاص حتى الآراء المشكوك فيها (أى الآراء التى لم تبق بعد بمنأى عن الشك)، حينما تكون النية قد انعقدت لديه على فعل ذلك. وهو عاقد العزم أيضًا على أن يحاول دائمًا مغالبة نفسه بدلاً من مغالبة المقادير، وأن يبدل رغباته بدلاً من محاولة تغيير نظام العالم. وأخيرًا فهو عاقد العزم على أن يمضى مجمل حياته فى تثقيف عقله، وإحراز أكبر تقدم ممكن فى اقتفاء الحقيقة.

---

(١٠) يمكن الاستفادة هنا من كتاب: La liberté chez Descartes et la théologie E.Gilson (انظر الببليوجرافيا).

(١١) 3; A.T., VI, 22-8.

ومن الواضح أن هذه الحِكَم أو الحلول العملية تشكل برنامجًا شخصيًا تقريبيًا، فهى بعيدة تمامًا عما يصفه بأنه "العلم الأخلاقى الأسمى والأكمل الذى يُعد- بافتراضه المعرفة التامة بالعلوم الأخرى- آخر درجات الحكمة"(١٢). ولكن ديكارت لم ينجز أبدًا هذا العلم الأخلاقى الكامل، وهو بلا شك لم يشعر أنه كان فى وضع يتيح له ذلك. وعلى أية حال، وأيًا كان السبب فى ذلك، فإن الأخلاق الديكارتية مفتقدة فى مذهبه، رغم أنها- وفقًا للبرنامج الذى وضعه- كان ينبغى أن تشكل قمته.

ومع ذلك، فإن ديكارت قد كتب بالفعل شيئًا ما فى موضوعات أخلاقية، وفى موضوعات لها صلة بالأخلاق. ونحن يمكن فى المقام الأول أن ندرس على نحو مفيد ما يود أن يقوله فى مسألة الانفعالات، بقدر ما يتعلق كلامه هنا بفلسفة الأخلاق.

٤- إن تحليل ديكارت للانفعالات يتضمن نظرية التجسد **incarnation** وهذا يعنى أنه يعتقد أن الانفعال ينشأ أو يحدث فى النفس بفعل الجسم؛ "فإن ما يكون فى النفس هو انفعال يكون فى الجسم، وهو بوجه عام فعل"(١٣). وإذا أخذنا الكلمة بمعناها العام، فإن كلمة "انفعالات" وكلمة "إدراكات حسية" تعنيان الشىء ذاته، "ونحن قد نعنى عادة بانفعالات المرء كل هذه الأنواع من الإدراك الحسى، أو تلك الأشكال من المعرفة التى توجد فينا؛ لأن نفوسنا فى الغالب ليست هى التى تجعلها على ما هى عليه، ولأن النفس تتلقاها دائمًا من الأشياء التى يتم تمثلها من خلال هذه الإدراكات الحسية"(١٤). ولكن إذا فهمنا الكلمة بالمعنى الأضيق، فإن كلمة "انفعالات" بهذا الاعتبار سيتحدد معناها على النحو التالى: "إننا قد نعرف الانفعالات بوجه عام بوصفها الإدراكات الحسية والمشاعر، أو الانفعالات التى نربطها بالنفس بوجه خاص، والتى تحدثها حركة ما للأرواح وتساندها وتدعمها"(١٥). وفى تفسيره لهذا التعريف الغامض نوعًا ما،

---

(١٢) P.P., Pregatory Letter; A.T., IX B,14.

(١٣) P.S., 1,2; A.T., XI, 328.

(١٤) P.S., 1,2; A.T., XI, 342.

(١٥) P.S., 1,2; A.T., XI, 349.

يقرر ديكارت النقاط التالية: إن الانفعالات يمكن تسميتها "بالإدراكات الحسية" عندما تُستخدم هذه الكلمة الأخيرة لتشير إلى كل الأفكار التى ليست أفعالاً للنفس (ولذلك، فإن الإدراكات الواضحة المتميزة هى أفعال للنفس). ونحن نسميها (أى الانفعالات) مشاعر، لأنها تُستقبل داخل النفس. ونحن نسميها على وجه الدقة انفعالات؛ لأن كل الأفكار التى تحوزها النفس هى الانفعالات التى تكون ميالة إلى إثارتها وإزعاجها. وعبارة ديكارت [الواردة فى تعريفه السابق للانفعالات][١٦]، والتى تقول: "التى نربطها بوجه خاص بها (أى بالنفس)"، هى عبارة تم إدراجها لاستبعاد المشاعر من قبيل: الروائح والأصوات والألوان التى نربطها بأشياء خارجية، ولاستبعاد ذلك النوع من المشاعر من قبيل: الجوع والعطش والألم التى نربطها بأجسامنا. وذكر الفاعلية السببية "للأرواح" يتم إدراجه [فى التعريف السابق] لاستبعاد تلك الرغبات التى تسببها النفس ذاتها. ولذلك فإن الانفعالات هى انفعالات للروح يسببها الجسم، وهى يجب تمييزها بالطبع عن الإدراك الذى يكون لدينا لهذه الانفعالات؛ فانفعال الخوف والإدراك الواضح للخوف وطبيعته، ليسا شيئًا واحد[١٧].

والانفعالات فيما يرى ديكارت "تكون جميعًا خيرة بطبيعتها"[١٨]، ولكن قد يُساء استخدامها، ويمكن أن يُطلق لها العنان إلى حد الإفراط؛ ولذلك، فعلينا أن نتحكم فيها. ولكن الانفعالات "تعتمد كلية على الأفعال التى تسيطر عليها وتوجهها، وهى يمكن أن تتبدل فقط بطريقة غير مباشرة بواسطة النفس"[١٩]. وهذا يعنى أن الانفعالات تقوم على حالات فسيولوچية وتُستثار بها: فهى جميعًا تسببها حركة ما للأرواح الحيوانية.

---

(١٦) ما بين القوسين هنا إضافة من المترجم للإيضاح.

(١٧) يثير ديكارت هنا مسألة فى غاية الأهمية من الناحية الفينومينولوچية، وهى فكرة "التأمل الانعكاسى" التى أكد عليها هوسرل والفينومينولوچيون باعتباره تأمل الوعى لنفسه حينما يكون واعيًا بشىء ما. ومن ثم، فإن هناك اختلافًا بين مستوى الإدراك الحسى أو التخيل أو فعل التذكر أو الحب... إلخ، وبين أن نتأمل طبيعة أو ماهية الإدراك الحسى أو التخيل أو التذكر أو الحب الذى نجده فى أنفسنا. (المترجم).

(١٨) P.S., 3,211; A.T., XI, 485.

(١٩) P.S., 1,41; A.T., XI, 359.

والنتيجة الطبيعية المترتبة على ذلك هى أننا لكى نتحكم فى هذه الانفعالات، ينبغى علينا أن نغير الأسباب الفيزيقية التى أنتجتها، بدلاً من محاولة التخلص منها مباشرة دون أن نفعل أى شىء لتبديل أسبابها؛ لأنه حينما تبقى الأسباب يبقى اضطراب النفس، وفى هذه الحالة فإن أقصى ما يمكن أن نفعله هو "ألا نستسلم للآثار التى تحدثها، وأن نكبح كثيراً من الحركات التى تجعل البدن يتجه إليها، فعلى سبيل المثال، إذا جعلنا الجوع نرفع أيدينا لنضرب، فإن الإرادة يمكنها عادة أن تردها، وإذا حث الخوف أرجلنا على أن تلوذ بالفرار، فإن الإرادة يمكن أن تكبحها، وهكذا الأمر فى الحالات المماثلة"[٢٠]. ولكن رغم أننا قد نفسر بطريقة طبيعية عملية التحكم المباشر فى الانفعالات على أنها عملية تبديل- بقدر ما نستطيع- فى الحالات الفيزيقية التى تحدث هذه الانفعالات، فإن ديكارت يقدم لنا بخلاف ذلك تفسيراً مختلفًا؛ لأنه يقول إننا يمكن أن نتحكم فى الانفعالات بطريقة غير مباشرة "من خلال تمثل الأشياء التى تكون عادة متحدة بالانفعالات التى نرغب فى التخلى عنها، وهكذا فإننا كيما نحفز الشجاعة فى أنفسنا ونزيل عنها الخوف، فإنه لا يكفى أن تكون لدينا الإرادة لفعل ذلك، ولكننا يجب أيضًا أن نعكف على تأمل الأسباب والموضوعات أو الأمثلة التى تقنعنا بأن الخطر ليس كبيراً..."[٢١]. غير أن هذا التفسير ليس إنكاراً للتفسير الأول المقترح، وإنما هو بالأحرى حيلة ينبغى أن نتبناها حينما لا نستطيع بسهولة أن نغير بطريقة مباشرة الأسباب الخارجية لانفعال ما.

٥- ولكن لأن الانفعالات "يمكن أن تجعلنا نقدم على أى فعل كان من خلال تدخل الرغبة التى تثيرها هذه الانفعالات، فإن هذه الرغبة بوجه خاص هى ما ينبغى أن نحرض على ضبطها، وعلى هذا تقوم المهمة الأساسية للأخلاق"[٢٢]. ولذلك فإن السؤال الذى ينشأ هنا هو: متى تكون الإرادة خيرة ومتى تكون سيئة؟ وإجابة ديكارت هى أن

(٢٠) P.S., 1,46; A.T., XI, 364.
(٢١) P.S., 1,45; A.T., XI, 362-3.
(٢٢) P.S., 2,144; A.T., XI, 436.

الإرادة تكون خيرة حينما تنتج عن معرفة صادقة، وتكون سيئة حينما تتأسس على خطأ ما. ولكن ما هى المعرفة التى تجعل الرغبة خيرة؟ لا يبدو أن ديكارت يتحدث هنا بوضوح، حقًا إنه يخبرنا أن "الخطأ الذى يتم ارتكابه بشكل معتاد من جانب الرغبة هو الخطأ الناجم عن عدم التمييز بما فيه الكفاية للأشياء التى تتوقف علينا عن الأشياء التى لا تتوقف علينا"(٢٣). ولكن معرفة أن شيئًا ما يتوقف على إرادتنا الحرة ولا يكون مجرد حدث يحدث لنا وينبغى أن نحتمله بقدر طاقتنا، هو أمر لا يجعل بالضرورة الرغبة فى هذا الشىء رغبة خيرة. ومع ذلك فإن ديكارت بطبيعة الحال على وعى بهذا، وهو يضيف إلى ذلك أنه ينبغى علينا "أن نحاول أن نعرف بوضوح، وأن نتأمل بانتباه، خيرية ذلك الذى يكون موضوعًا لرغبتنا"(٢٤). ومن المفترض أنه يعنى بذلك أن الشرط الأول للاختيار الأخلاقى "هو أن نميز بين ما يقع فى نطاق قدرتنا وما لا يكون خاضعًا لتحكمنا؛ فالأحداث من هذا النوع الأخير يتم تقديرها سابقًا بتدبير العناية الإلهية، ويكون علينا أن نخضع لها. ولكننا بعد أن نتبين ما يكون واقعًا فى نطاق قدرتنا، فإنه يكون علينا إذن أن نميز بين ما يكون خيرًا وما يكون سيئًا. واتباع الفضيلة يقوم على إنجاز تلك الأفعال التى حكمنا بأنها الأفضل"(٢٥).

وفى خطاب إلى الأميرة إليزابيث- يرجع تاريخه إلى سنة ١٦٤٥- يسهب ديكارت فى هذه المسائل إلى حد ما أثناء تعليقه على كتاب سينيكا **Seneca** فى "الحياة السعيدة" **De vita beata**؛ فبلوغ حالة امتلاك السعادة- أى الحياة فى سعادة- ليس شيئًا آخر سوى أن يكون لدى المرء نفسًا قانعة وراضية تمامًا(٢٦). فما هى تلك الأشياء التى تضفى علينا تلك القناعة الأسمى؟ إنها على نوعين: النوع الأول يتوقف علينا، أعنى على الفضيلة والحكمة. والنوع الثانى مثل: الشرف والثروة والصحة، فلا يتوقف

---

(٢٣) Ibid.

(٢٤) P.S., 2,144; A.T., XI, 437.

(٢٥) P.S., 2,144 and 148; A.T., XI, 436 and 442.

(٢٦) A.T., IV, 264.

علينا فى جملته على الأقل. ولكن رغم أن القناعة التامة تتطلب وجود كلا الفئتين من الخيرات، فينبغى علينا أن نهتم فقط بالفئة الأولى على وجه التحديد، أعنى بالأشياء التى تتوقف علينا والتى يمكن للجميع أن يحصلوا عليها.

ولكى نحصل على السعادة بهذا المعنى المحدد، فإن هناك قواعد ينبغى أن نراعيها. وهذه القواعد عند ديكارت هى القواعد التى قدمها من قبل فى "المقال عن المنهج"، ولكنه يغير بالفعل القاعدة الأولى مستبدلاً المعرفة بالحكم الأخلاقية المؤقتة. والقاعدة الأولى هى أن نبذل كل جهد لكى نعرف ما ينبغى على المرء فعله وما لا ينبغى له أن يفعله فى كل أحداث الحياة. والقاعدة الثانية هى أن يكون لدينا إصرار ثابت ومستمر على تنفيذ كل الأوامر التى يمليها علينا العقل، دون أن ننصرف عنها بفعل الانفعالات والشهوة؛ "وإن الثبات على هذا الإصرار هو ما ينبغى- فيما أظن- أن نعتبره الفضيلة"[(٢٧)]. والقاعدة الثالثة هى أن ننظر إلى كل الخيرات التى لا يمتلكها المرء باعتبارها خارج مجال قدرته، وأن يعوِّد المرء نفسه على ألا يرغب فيها؛ "لأنه ليس هناك شىء سوى الرغبة والندم.. يمكن أن يحول بيننا وبين القناعة"[(٢٨)].

ومع ذلك، فليست كل رغبة تكون متعارضة مع السعادة، وإنما فقط تلك الرغبات التى تكون مصحوبة بالتبرم أو الحزن. "كذلك فليس من الضرورى ألا يخطئ عقلنا أبداً، فيكفى أن نُشهد ضميرنا أننا لم نرد أبداً بإصرار وقوة على الأشياء التى حكمنا بأنها الأفضل. وهكذا فإن الفضيلة وحدها تكون كافية لجعلنا قانعين فى هذه الحياة"[(٢٩)].

ومن الواضح أن هذه الملاحظات لا تخبرنا بما هو أكثر من ذلك فيما يتعلق بمضمون الأخلاقية، أى فيما يتعلق بأوامر العقل العيانية. ولكن ديكارت اعتقد أنه قبل أن تكون هناك صياغة لأخلاق علمية، فإنه من أول الضروريات تأسيس علم الطبيعية الإنسانية، وهو لم يزعم أنه قد فعل هذا، ومن ثم، فإنه لم يشعر أنه فى وضع يتيح له تحقيق

---

(٢٧) A.T., IV,265.

(٢٨) A.T., IV,266.

(٢٩) A.T., IV,266-7.

الأخلاق العلمية التى طالب بها برنامج مذهبه. ومع ذلك، فإنه فى خطاب آخر من خطاباته إلى الأميرة إليزابيث فى مسائل أخلاقية يقول إنه سوف يتخلى عن سينيكا ويضحى بآرائه، ويشرع فى قول أمرين مطلوبين للحكم الأخلاقى السديد؛ أولهما: معرفة الحقيقة، وثانيهما اعتياد تذكر هذه المعرفة وإقرارها فى كل المناسبات التى تتطلبها. وهذه المعرفة تتضمن معرفة الله؛ "لأن هذه المعرفة تعلمنا أن نأخذ على محمل الخير كل ما يحدث لنا باعتباره مرسلاً لنا خصيصاً من الله"[٣٠]. وثانيا: فإنه من الضرورى أن نعرف طبيعة النفس بوصفها كائنة بذاتها، مستقلة عن الجسم، وأسمى منه، وخالدة. وثالثًا: ينبغى أن ندرك اتساع هذا الكون، وألا نتخيل أن هناك عالمًا متناهيًا صنع خصيصا ليلائمنا. ورابعًا: ينبغى على كل امرئ أن ينظر إلى نفسه على أنه يشكل جزءًا من كل أكبر هو الكون، ويشكل- على وجه أكثر تخصيصًا- جزءًا من دولة ومجتمع وأسرة معينة؛ ومن ثم ينبغى عليه أن يؤثر مصالح الكل الذى ينتمى إليه. وهناك أشياء أخرى تكون المعرفة بها أمرًا مرغوبًا مثل: معرفة طبيعة الانفعالات، ودستور الأخلاق الخاص بمجتمعنا، وهكذا. وبوجه عام- كما يقول ديكارت فى رسائل أخرى- فإن الخير الأسمى "يقوم على ممارسة الفضيلة أو على (والمعنى واحد) امتلاك كل الكمالات التى يكون اكتسابها متوقفًا على إرادتنا الحرة، ويقوم على إرضاء العقل الذى يتبع هذا الاكتساب"[٣١]. وأن "الاستخدام الصحيح لعقلنا فى توجيه حياتنا إنما يقوم فقط على عملية فحص ونظر دون انفعال فى قيمة كل الكمالات الخاصة بالجسم والعقل معًا، وهى الكمالات التى يمكن اكتسابها بمثابرتنا ، كيما يمكن لنا- حينما نكون مضطرين أن ننصرف عن بعضها إلى غيرها- أن نختار دائمًا الأفضل منها.."[٣٢].

٦- وليست هناك أهمية تُذكر فى أن نتتبع ملاحظات ديكارت العشوائية الأخرى التى أبداها للأميرة إليزابيث. ولكن هناك نقاطًا عديدة تستحق إبداء الملاحظات التالية:

---

(٣٠) A.T., IV,291.

(٣١) A.T., IV,305.

(٣٢) A.T., IV,286-7.

من الواضح – فى المقام الأول – أن ديكارت قد ارتضى النظرية التقليدية القائلة بأن غاية الحياة الإنسانية هى "السعادة". ولكن فى حين أن السعادة بالنسبة لمفكر من العصر الوسيط مثل الأكوينى– السعادة التامة على الأقل– كانت تعنى رؤية الله فى السماء، فإنها كانت تعنى بالنسبة لديكارت سكينة وقناعة النفس اللتين يتم بلوغهما فى هذه الحياة بجهود المرء الخاصة. وأنا لا أقصد الإيعاز بأن ديكارت أنكر أن الإنسان له نصيب مكتوب لا يمكن بلوغه بدون الفضل الإلهى، أو أن السعادة بمعناها الأتم هى سعادة السماء. فما أود أن ألفت الانتباه إليه هو فحسب أن ديكارت ينصرف عن القضايا اللاهوتية الخالصة وعن الوحى، ويرسم صورة تخطيطية– حيث إنه لا يمكننا القول إنه "يُنشئ" أساسًا– لأخلاق طبيعية، أى لنظرية أخلاقية فلسفية خالصة. أما فى النظرية الأخلاقية لدى الأكوينى المعروف تاريخيًا فلا يوجد مثل هذا الانصراف التام عن عقائد الوحى[٣٣].

وفى المقام الثانى، نجد أنه من العسير أن يخفق المرء فى ملاحظة تأثير كتابات وأفكار الأخلاقيين القدماء– وبخاصة الرواقيين– على تأملات ديكارت. حقا إنه يبدأ رسالته فى "انفعالات النفس" بتنويه ازدرائى معتاد للقدماء، ولكن هذا لا يعنى بالطبع أنه لم يكن متأثرًا بهم، ولقد ذكرنا من قبل توظيفه لسينيكا فى رسائله إلى الأميرة إليزابيث. والحقيقة أن فكرة الفضيلة بوصفها غاية الحياة، والتأكيد على ضبط النفس فى مواجهة الانفعالات، والتركيز على الاحتمال فى صبر لكل الحوادث التى تحدث لنا، والتى لا تقع فى نطاق سيطرتنا من حيث هى تجليات للعناية الإلهية– كل هذا يمثل بشكل ظاهر للعيان أفكارًا رواقية. وبطبيعة الحال فإن ديكارت لم يكن مجرد فيلسوف رواقى؛ لأنه– من ناحية– قد نسب قيمة كبيرة للخيرات الخارجية أكثر مما فعل الرواقيون، وهو من هذه الناحية يكون أقرب إلى أرسطو منه إلى الرواقيين. ولكن هناك

(٣٣) أقول "الأكوينى المعروف تاريخيًا" ليكون واضحًا أننى أنوه هنا إلى الأكوينى نفسه، وليس إلى تلك النظرية الأخلاقية التى يقدمها غالبًا "التوماويون" Thomists، والتى لا يكون فيها أية إحالة صريحة لعقائد الوحى.

خطًا واحدًا مكتملاً من الفكرة فى نظريته الأخلاقية، أعنى خط الفكر المتمثل من خلال تركيزه على الاكتفاء الذاتى للإنسان الأخلاقى، ومن خلال تمييزه المتكرر باستمرار بين الأشياء التى تقع فى نطاق قدرتنا وتلك التى تند عنها، وهو خط من التفكير له روح ومذاق رواقى على نحو جلي[٣٤].

وفى المقام الثالث، يجب توجيه الانتباه إلى الاتجاه العقلانى فى الفكر الأخلاقى لدى ديكارت؛ ففى رسالة مكتوبة إلى بيرى ميلان Pére Mesland سنة ١٦٤٤ يقول ديكارت إنه إذا رأينا بوضوح أن شيئًا ما يكون شرًا "فإنه سيكون من المستحيل بالنسبة لنا أن نقترف الخطيئة فى الوقت الذى نراه فيه على هذا النحو. وهذا هو السبب أنهم يقولون: كل مخطئ يكون جاهلاً Omnis pecans est ignorans"[٣٥]. ومثل هذه العبارات ستبدو منطوية على قبول ضمنى للفكرة السقراطية القائلة إن الفضيلة علم والرذيلة جهل. ولكن مع أنه يظهر لنا بالفعل أن اعتقاد ديكارت الراسخ هو أننا لا يمكن أن نرى "بوضوح" أن شيئًا ما يكون شرًا ومع ذلك نختاره، فإن مسألة "الرؤية بوضوح" هذه ينبغى فهمها بمعنى محدد نوعًا ما؛ فلقد اتفق ديكارت مع المدرسيين فى أنه لا أحد يختار الشر فى ذاته على وجه التحديد: فشخص ما يمكن أن يختار ما يكون شرًا، فقط لأنه يتراءى له على أنه خير من جهة ما. فإذا ما رأى بوضوح الشر هنا والآن فى فعل شرير، متبينًا أنه شر ولماذا هو شر؛ لأمكنه عندئذ ألا يختاره؛ لأن الإرادة موجهة نحو الخير. ولكن رغم أنه قد يتذكر أنه قد سمع من قبل أن فعلاً ما يكون شرًا، أو قد رأى بنفسه فى مناسبة سابقة أنه شر، فإن هذا لا يمنعه من أن ينكب هنا والآن على جوانب الفعل التى تجعله يبدو له مرغوبًا فيه وخيرًا، وبذلك فإنه يمكنه أن يختار تحقيقه. كذلك، فإننا يجب أن نميز بين رؤية خير ما بوضوح حقيقى، ورؤيته بوضوح ظاهرى فحسب، فإذا ما رأينا الخير بوضوح حقيقى فى لحظة الاختيار،

---

(٣٤) انظر فى هذا الموضوع F. Strowski: Pascal et son temps، انظر الببليوجرافيا صفحات: 1,113-120.

(٣٥) A.T., IV,117.

فإننا ينبغى حتمًا أن نختاره. ولكن تأثير الانفعالات قد يحوِّل انتباهنا، "ونحن دائمًا نكون أحرارًا فى أن نمنع أنفسنا من اقتفاء خير يكون معروفًا لنا بوضوح، أو من الإقرار بحقيقة بديهية، بافتراض أننا نعتقد فحسب أنه من الخير أن نبرهن على إرادتنا الحرة بمسلكنا هذا"(٣٦).

وبوجه عام يمكن القول إن ديكارت لا يعتقد فحسب فى أننا نختار دائمًا ما يكون خيرًا أو ما يبدو لنا على أنه خير، وأننا لا يمكننا أن نختار الشر فى ذاته تحديدًا؛ وإنما هو يعتقد أيضًا أننا إذا رأينا بوضوح حقيقى وتام لحظة الاختيار أن شيئًا ما خير كان خيرًا بالفعل على نحو قاطع، فإننا ينبغى حتمًا أن نختاره. ولكن معرفتنا فى واقع الأمر ليست كاملة إلى الحد الذى يمكن معه أن نستبعد تأثير الانفعالات. ولذلك، فإن قضية العقلانيين تظل قضية مجردة، إنها تؤكد كيف سيتصرف الناس إذا ما استوفيت شروط معينة هى فى واقع الأمر غير مستوفاة.

وأخيرًا، فرغم أن ديكارت فى ملاحظاته التى يسوقها بالفعل حول المسائل الأخلاقية يركز على فضيلة التخلى، فإن هذا لا يعنى أن علمه الأخلاقى الناشئ- إذا كان قد أنشأ يومًا ما علمًا من هذا القبيل- يمكن اعتباره مجرد أخلاق فى التخلى؛ فالمذهب الأخلاقى التام يتطلب معرفة تامة سابقة بالعلوم الأخرى، بما فى ذلك الفسيولوچيا والطب. وهو بلا شك قد اعتقد أن الإنسان يمكنه إذن - على أساس من هذه المعرفة العلمية- تحقيق الشروط الأخلاقية اللازمة لممارسة هذه المعرفة وتطبيقها عمليًا؛ لأن هذه المعرفة الأخيرة ستمنح الإنسان فهمًا تامًا، ليس فحسب للقوانين العلمية ولما لم يكن خاضعًا لإرادته الحرة، وإنما أيضًا لما يقع فى نطاق قدرته. وبمجرد أن يمتلك الإنسان فهمًا تامًا لما يقع فى نطاق قدرته، فإنه يمكنه عندئذ أن ينشئ نظرية سديدة عن الطريقة التى ينبغى بها استخدام إرادته الحرة فى مجال الواقع، وبهذه الطريقة فإنه سوف يُحكم صياغة أخلاق دينامية أو أخلاق للفعل وليس مجرد أخلاق للتخلى.

---

(٣٦) Letter to Mersenne; A.T., III, 379.

٧- لا أحد فيما أظن سيود أن يجادل فى صدق القول بأن ديكارت هو أهم فيلسوف فرنسي؛ فتأثيره كان ملحوظًا عبر مجمل مسار الفلسفة الفرنسية؛ فلقد كانت إحدى السمات الأساسية لهذه الفلسفة- على سبيل المثال- وجود صلة قرابة وثيقة بين التأمل الفلسفي والعلوم. ورغم أن المفكرين الفرنسيين الأكثر حداثة لم يتبعوا نموذجه فى محاولة إنجاز مذهب استنباطي تام، فإنهم قد أدركوا موضعهم داخل تقليد يرجع إلى إلهام ديكارت. وهكذا فإن برجسون يشير إلى القرابة الوثيقة بين الفلسفة والرياضيات فى فكر ديكارت، ويلفت الانتباه إلى أن رجالاً فى القرن التاسع عشر من أمثال كومت Comte وكورنو Cournot ورينوفيه Renouvier قد أتوا إلى الفلسفة من خلال الرياضيات، ويعد أحدهم- وهو هنرى بوانكاريه Henri Poincaré - عبقريًا فى الرياضيات[٣٧]. كذلك فإن انشغال ديكارت بالأفكار الواضحة المتميزة- المدعومة باستخدام للغة بسيطة نسبيًا- هو أمر قد انعكس فى وضوح الكتابة الفلسفية الفرنسية حينما ننظر إليها فى مجملها. ومن المؤكد أن بعض المفكرين الفرنسيين قد تبنوا نمطًا غامضًا من الأسلوب والبلاغة تحت تأثير أجنبى فى المقام الأول، ولكن فلاسفة فرنسا- فى جملتهم- قد واصلوا التقليد الديكارتى فى مسألة الوضوح وفى تجنب الرطانة الغامضة.

والحقيقة أن الوضوح لدى ديكارت يعد خادعًا إلى حد ما؛ لأنه ليس بالأمر الهين على الإطلاق تفسير معناه، ومن العسير الادعاء بأنه كان دائمًا متسقًا. ومع ذلك، فهناك بالتأكيد شيء من الصدق فى القول إن ديكارت يعد فيلسوفًا واضحًا، وإن هيجل - على سبيل المثال - لم يكن كذلك.

ومع التسليم بهذه الحقيقة، فإن بعض الفلاسفة قد حاولوا أن يجدوا فى ديكارت معنى أكثر عمقًا، واتجاهًا عميقًا من الفكر له قيمة باقية بشكل مستقل عن المذهب

---

(٣٧) Le Philosophile française', P251 (in La Revue de Paris, May- June 1915).

الديكارتى ككل، ولهذا فإن هيجل فى كتابه "تاريخ الفلسفة" History of Philosophy يقرظ ديكارت باعتباره المنشئ الحقيقى للفلسفة الحديثة، الذى تكمن جدارته الأساسية فى أنه قد بدأ من الفكر بدون أية فروض سابقة. غير أن الديكارتية بالنسبة لهيجل تعد بالتأكيد غير كافية، وأحد أسباب ذلك أن ديكارت حينما يبدأ من الفكر أو الوعى لا يستنبط مضامين الوعى من الفكر أو العقل ذاته، ولكنه يقبلها بطريقة تجريبية. كذلك فإن الأنا بالنسبة لديكارت هو فقط الأنا التجريبى، وبعبارة أخرى يمكن القول إن الديكارتية تشكل فقط مرحلة فى تطور الفلسفة نحو المثالية المطلقة. ولكنها مرحلة ذات أهمية كبيرة؛ لأن ديكارت فى بدئه بالوعى أو الفكر قد أحدث ثورة فى الفلسفة.

أما إدموند هوسرل Edmund Husserl فقد فسر أهمية ديكارت بطريقة مختلفة نوعًا ما؛ "فتأملات" ديكارت تمثل بالنسبة له نقطة تحول فى تاريخ المنهج الفلسفى؛ فديكارت كان يهدف إلى توحيد العلوم، ورأى ضرورة أن تكون هناك نقطة انطلاق من الذات؛ فالفلسفة يجب أن تبدأ بتأملات الأنا المتأملة لنفسها تأملاً انعكاسيًا- self reflecting ego. وديكارت يبدأ "بتقويس" bracketing[٣٨] وجود العالم المادى، وبمعاملة الذات بوصفها جسمًا، ومعاملة الأشياء المادية بوصفها ظواهر بالنسبة لذات، أى لأنا واع. وبهذا الاعتبار، فإن ديكارت يمكن اعتباره رائدًا للفينومينولوجيا [الظاهراتية] الحديثة. ولكنه لم يفهم أهمية إجرائه المنهجى الخاص؛ فهو قد رأى ضرورة الشك فى التفسير "الطبيعى" للخبرة، وتحرير نفسه من كل فروض سابقة، ولكنه بدلاً من معاملة الأنا على أنه وعى خالص والكشف عن مجال "الذاتية الترانسندنتالية" transcendental subjectivity - أى مجال الماهيات بوصفها ظواهر لأجل الذات الخالصة- فإنه قد فسر الأنا على أنها جوهر مفكر، وشرع فى إنشاء فلسفة واقعية بمساعدة مبدأ العلية.

(٣٨) التقويس فى الفينومينولوچيا يعنى تعليق الحكم على المعتقدات بوضعها بين قوسين. (المترجم).

وهكذا، فإنه بينما نظر هيجل إلى فلسفة ديكارت بوصفها مرحلة في تطور المثالية المطلقة، واعتبرها هوسرل توقعًا للفينومينولوچيا، فإن كلا الرجلين قد أكد على "الذاتية" باعتبارها نقطة انطلاق الديكارتية. ولقد فعل السيد چان بول سارتر Jean- Paul Sartre نفس الشيء، وإن كان - بطبيعة الحال- في إطار فلسفة تعد مختلفة عن فلسفة هيجل أو فلسفة هوسرل؛ فسارتر في محاضرته في "الوجودية والنزعة الإنسانية Existentialism and Humanism يلاحظ أن نقطة البداية في الفلسفة يجب أن تكون ذاتية الفرد، وأن الحقيقة الأولية هي "أنا أفكر؛ إذن أنا موجود" التي هي حقيقة الوعي المطلقة عندما يسعى لإدراك نفسه، ولكنه بعد ذلك يشرع في البرهنة على أنني من خلال مبدأ "أنا أفكر" أكون واعيًا بنفسي في حضور الآخر؛ فوجود الآخرين يتم اكتشافه في "الكوجيتو" Cogito [فعل التفكير] ذاته، حتى إننا نجد أنفسنا على الفور في عالم من الذاتية البينية intersubjectivity. ومما هو جدير بالملاحظة أن الوجوديين بوجه عام، وإن كانوا يبدءون بالذات الفردية الحرة، فإنهم يصورون الوعي بالذات على أنه وعي بالذات يوجد في عالم وفي حضور الآخر. ومن ثم، فعلى الرغم من أن نقطة بدايتهم لها صلة قرابة وثيقة بنقطة البدء عند ديكارت، فإنهم لا يورطون أنفسهم في مهمة إثبات العالم الخارجي باعتباره شيئًا ما غير معطى من قبل داخل الوعي بالذات. وبعبارة أخرى يمكن القول إنهم لا يبدءون بالأنا المنغلق على ذاته self- enclosed ego.

وبطبيعة الحال، فإن هيجل وهوسرل وسارتر هم مجرد ثلاثة أمثلة على توظيف الديكارتية لدى مفكرين متأخرين. وهناك أمثلة أخرى عديدة يمكن تقديمها؛ فيمكننا أن نذكر - على سبيل المثال- استبدال مين دي بيران Maine de Biran مبدأ "أنا أريد؛ إذن أنا موجود" Volo, ergo Sum بمبدأ ديكارت "أنا أفكر؛ إذن أنا موجود". ولكن كل هؤلاء المفكرين يجمعهم شيء مشترك، وهو أنهم يفسرون الدلالة الباطنية والقيمة الباقية للديكارتية في سياق وظيفي لفلسفة ليست هي فلسفة ديكارت. وأنا لا أقول هذا على سبيل النقد؛ ذلك أن هيجل وهوسرل وسارتر هم جميعًا فلاسفة. حقًا إننا أوردنا إحالة

إلى كتاب هيجل فى "تاريخ الفلسفة"، ولكن هذا العمل يشكل جزءًا مكملاً للمذهب الهيجلى، فهو ليس عملاً له طبيعة التفسير التاريخى الخالص. ومن المؤكد أن الفيلسوف له دائمًا الحق فى أن يقرر وفقًا لرؤيته الخاصة ما الذى يعد حيًا وما الذى يعد ميتًا فى فلسفة ديكارت. وفى الوقت ذاته، فإذا كان ديكارت يُفسَّر باعتباره مثاليًا مطلقًا، أو ظاهراتيًا، أو وجوديًا، أو باعتباره ماديًا- كما هو الحال مع لامتريه La Mettrie الذى سلك الطريق الخاطئ وأخفق فى إدراك الدلالة الفعلية والمطالب الحقيقية لمذهبه وتوجهه- فإن المرء بهذه التفسيرات يخاطر بالإخفاق برؤية ديكارت فى سياقه التاريخى. ومن المؤكد أن ديكارت حاول أن يؤسس مذهبه على مبدأ "أنا أفكر؛ إذن أنا موجود". ومن الصحيح تمامًا القول إن هذا المبدأ كان فكرة مبتكرة لها أهميتها، وإن المرء عندما يعيد النظر فى الأمر من مرحلة متأخرة من التطور الفلسفى، فإنه يمكن أن يرى صلات بين هذه الفكرة المبتكرة والمثالية المتأخرة. ولكنْ رغم أن هناك ما يمكن أن نسميه بالعنصر المثالى فى الديكارتية، فإنه سيكون أمرًا مضللاً تمامًا أن نصف هذه الديكارتية باعتبارها مذهبًا مثاليًا؛ لأن ديكارت قد أسس فلسفته على قضية وجودية، وكان مهتمًا بإرساء تفسير موضوعى للواقع الذى لم ينظر إليه باعتباره قابلاً للرد إلى فاعلية الوعى. كذلك، فإن المرء إذا ما ركز فحسب على الصلة بين تفسير ديكارت الميكانيكى للواقع المادى والمادية الميكانيكية التى ظهرت فى عصر التنوير الفرنسى فى القرن الثامن عشر، فإن المرء بذلك يطمس ما سعى إليه ديكارت من مصالحة بين النظرة "الهندسية" للعالم وبين الإيمان بوجود الله وبالفاعلية الإلهية وروحانية النفس الإنسانية. إلا أن هذا يعد واحداً من أهم الجوانب فى فلسفته عندما ننظر إليها فى وضعها التاريخى.

وبمعنى ما يمكن القول إن فلسفة ديكارت كانت مشروعًا شخصيًا مشحونًا بالمعاناة، والجوانب المتعلقة بالسيرة الذاتية فى "المقال عن المنهج" تُظهر ذلك بوضوح كاف؛ فديكارت لم يكن مدفوعًا بمجرد فضول عقلانى ظاهرى، وإنما كان مدفوعًا بولع يسعى إلى بلوغ اليقين. وهو قد اعتبر أن امتلاك مذهب فلسفى يقينى هو أمر له أهميته بالنسبة للحياة الإنسانية. ولكن ذلك الذى كان يسعى إليه هو اليقين الموضوعى،

أى الحقيقة البديهية، والحقيقة المبرهن عليها. وإصرار ديكارت على "الذاتية" Subjectivity (إذا استخدمنا مصطلحًا متأخرًا) كنقطة انطلاق له، لا ينبغى أن يختلط بالنزعة الذاتية Subjectivism[٣٩]؛ فقد ظل هدفه هو بلوغ شىء ما مماثل للموضوعى وللحقيقة اللاشخصية التى نجدها فى الرياضيات، وهو بهذا المعنى قد طمح إلى تجاوز التقليد السائد. وهذا يعنى أنه طمح إلى إرساء فلسفة حقيقية تقوم على العقل الخالص وليس على التقليد السابق، ومتحررة من تحديدات المكان والزمان. وكون أننا يمكن أن نتبين فى هذه الفلسفة تأثير التقليد الموروث والأفكار المعاصرة، هو أمر لا يدعو للدهشة بطبيعة الحال؛ فعلى العكس من ذلك، سيكون الأمر داعيًا للدهشة إذا لم يمكننا أن نجد مثل هذا التأثير، ولكن كون أن الديكارتية تعد عتيقة، هو أمر لا يحول بين ديكارت وأحقيته فى أن يعد أبا للفلسفة الحديثة فى الفترة السابقة على كانط.

---

(٣٩) مصطلح "ذاتى" Subjective له معان عديدة فى تاريخ الفلسفة: هو يستخدم أحيانا بمعنى "ما هو شخصى فحسب"، وقد يعنى ما يكون "متوقفًا أو معتمدًا فى وجوده على ذات"، ولكنه قد يعنى أيضًا "ما يكون مرتبطًا فحسب بذات". وهذا المعنى الأخير للذاتية Subjectivity لا يعد نزعة ذاتية Subjectivism؛ لأنه لا يتبنى موقفًا ذاتيًا إزاء تفسير الأشياء أو الظواهر، إنه يقرر فحسب أن الذات عنصر أساسى فى فهم الموضوعات التى تعطى لنا فى الخبرة؛ لأن الذات هى التى تضفى المعنى عليها. وهذا هو معنى الذاتية كما نجده فى الظاهراتية. ولهذا السبب نفسه فإننا نجد دائمًا عنصرًا واقعيًا وموضوعيًا متأصلاً فى التحليل الظاهراتى، وهذا العنصر يتمثل فيما يكون معطى للذات فى الخبرة. ومن هنا نقول دائمًا إنه رغم ما فى الظاهراتية من ذاتية، فإنها فى نفس الوقت جاءت لتناهض كل "النزعات الذاتية" وعلى نحو مشابه، فإن فلسفة ديكارت وإن كانت تنطلق من الذات وبالتالى تنطوى على تأكيد "الذاتية"، فإنه لا يُقال عنها إنها تتبنى نزعة ذاتية Subjectivism. (المترجم).

الفصل السابع

بسكـــال

حياة بسكال وروحه – المنهج الهندسى، مداه وحدوده – "القلب"– منهج بسكال فى علم الدفاع عن الدين المسيحى– شقاء الإنسان وعظمته– دليل الرهان– بسكال فيلسوفًا

١– عندما ننتقل من ديكارت إلى بسكال فإننا نقابل رجلاً من نوع مختلف أتم الاختلاف من المفكرين. لقد كان كلاهما رياضيا فى حقيقة الأمر، وكان كلاهما كاثوليكيا، بيد أنه فى حين أن ديكارت كان فيلسوفًا أولا وقبل كل شىء، فإن بسكال كان مدافعًا عن الدين أولا وقبل كل شىء. صحيح أن ديكارت يمكن أن يُعد إلى حد ما مدافعًا عن الدين بمعنى على الأقل أنه كان يعى دلالة تفكيره الدينى والأخلاقى، لكن من الطبيعى أن نتصوره فيلسوفًا نسقيًا فى المقام الأول، انصرف إلى كشف "نظام الأذهان"، وأعد بعناية وتفصيل هيكلاً مترابطًا ارتباطا عضويًا ومتماسكا، ويمكن البرهنة عليه عقليا لحقيقة فلسفية يمكن أن تتطور بصورة لا محدودة. وعلى الرغم من أنه لم يكن عقليا إذا كنا نعنى بهذه الكلمة رجلاً يرفض فكرة الوحى المقدس، وفكرة ما هو مجاوز للطبيعة، فإنه يمثل المذهب العقلى بمعنى أنه كرس نفسه للبحث عن الحقيقة من حيث إنه يمكن بلوغها عن طريق تأمل العقل الإنسانى. إنه فيلسوف كاثوليكى بمعنى أنه فيلسوف كاثوليكى، بيد أنه لم يكن فيلسوفا كاثوليكيا بمعنى أنه اهتم أساسًا بالدفاع عن حقائق الإيمان. ولكن بسكال اهتم ببيان كيف أن الوحى المسيحى يحل المشكلات التى تنشأ من الموقف الإنسانى، ولما كان قد كرس نفسه لتوجيه الانتباه

إلى هذه المشكلات وبيانها، فإنه ربما يُسمى فيلسوفًا "وجوديًا"، إذا أردنا أن نستخدم هذا المصطلح بمعنى واسع، وربما بمعنى مضلل إلى حد ما. لكن لما كان قد اهتم بالإصرار على أن الإجابات عن هذه المشكلات، بقدر ما تكون الإجابات متاحة، يقدمها الوحي المسيحي والحياة، فمن المحتمل أن يُصنف بوصفه مدافعًا مسيحيًا عن الدين أفضل مما يُصنف بوصفه فيلسوفا. ويمكن أن نفهم على الأقل كيف أنه بينما رأى بعض الكتاب أنه واحد من أعظم الفلاسفة الفرنسيين، فإن آخرين رفضوا أن يسموه فيلسوفًا؛ فقد وضعه هنرى برجسون، وفتكور دلبوس، مثلاً، جنبًا إلى جنب مع ديكارت، من حيث إنهما الاثنين الممثلان الفرنسيان الرئيسان لخطوط مختلفة من التفكير، وينظر إليه جاك شيفالييه على أنه فيلسوف عظيم لأنه اهتم "بالتساؤلات التى يوجهها الإنسان لنفسه وجهًا لوجه عن الموت"(١). ومن جهة أخرى، ينظر رنوفييه إلى بسكال على أنه مفكر شخصى حتى إنه لا يستحق لقب فيلسوف، ويعلن إميل برهييه بصراحة فائقة أن "بسكال ليس فيلسوفًا، وهو مدافع عن الديانة الكاثوليكية"(٢). وتعتمد هذه الأحكام بوضوح إلى حد ما على القرارات الشخصية بالنسبة لما يؤلف الفلسفة والفيلسوف، ولكنها فى الوقت ذاته تخدم فى التشديد على الاختلاف بين بسكال وديكارت، وهو اختلاف كان يعيه بسكال فى واقع الأمر. حقا، فقد رفض بوضوح فى حكم موجزة معينة شهيرة "الفلسفة"، ويعنى بذلك نوع الشىء الذى حاول ديكارت أن يفعله، أو الذى فسره بسكال على أنه حاول أن يفعله؛ ففى رأيه يهتم العقلى العظيم اهتمامًا كبيرًا بالعالم المادى، ويهتم اهتمامًا ضئيلاً "بالشىء الوحيد الضرورى" الذى يوجه اهتمام الإنسان إلى ذلك الذى يكون حبًا حقيقيًا للحكمة.

ولد بسكال عام ١٦٢٣، كان والده الممثل المنتخب للملك، رئيس محكمة الضرائب، فى مدينة كليرمون فى إقليم الأوفرن. تناول كاتبو السير تأثير بيئته الأولى، مشهد الأوفرن المتصلب والعنيف على شخصيته. علّمه والده الذى انتقل إلى باريس عام ١٦٣١،

---

(١) Pascal, P. 14.

(٢) Histoire de la Philosophie, Tome, 11.

ومنذ نعومة أظافره كشف عن علامات الذكاء البارز، والقدرة العقلية. وسواء أكانت رواية اكتشافه الهندسة لنفسه من جديد فى وقت عندما كان يعلّمه والده اللغة اليونانية واللغة اللاتينية، صحيحة أم كاذبة، فإن اهتمامه بالرياضيات والفيزياء وقدرته عليهما ظهرا فى تاريخ مبكر، وكتب فى عام ١٦٣٩ مقالاً عن القطاعات المخروطية، ونُشر هذا المقال فى العام الذى تلاه. وفيما بعد اخترع آلة لعمليات الجمع، أو حاسبا آليًا، وقد حثه على ذلك الرغبة فى أن يساعد والده فى تقدير الضرائب عندما كان يشغل وظيفة فى محكمة الضرائب فى روان. وأعقب ذلك السلسلة الهامة من التجارب التى قام بها للبرهنة على صحة اكتشاف توريشلى التجريبى للخلاء، وقدمت هذه التجارب بدورها الأساس لإعلان المبادئ الأساسية فى علم الهيدروستاتيكا (علم توازن السوائل). وقبيل نهاية حياته القصيرة، عندما كان مهتمًا بمشكلات لاهوتية ودينية، أرسى أسس حساب التفاضل والتكامل، وحساب التكامل، وحساب الاحتمالات. وبالتالى، فإن القول بأن زهد بسكال صرفه عن "هذا النشاط الدنيوى" تمامًا، وأحبط عبقريته الرياضية كما يقرر بعض النقاد، ليس صحيحًا بصورة دقيقة.

تعرض بسكال عام ١٦٥٤ للتجربة الروحية التى سجلها فى مؤلفه "مذكرة"، وهى تجربة أعطته معرفة جديدة بالله الشخصى، وبمكانة المسيح فى حياته. ومنذ هذه الآونة اتسمت حياته بطابع دينى عميق. غير أن ذلك لا يعنى أننا نستطيع على وجه مشروع أن نقسمها إلى حقبتين متتاليتين ومنفصلتين هما الحقبة العلمية، والحقبة الدينية؛ لأنه عندما انغمس فى عبادة الله فإنه لم يتخل عن كل اهتمام علمى ورياضى من حيث إنه اهتمام "دنيوى"، بل إنه شرع ينظر فى أنشطته العلمية فى ضوء جديد، من حيث إنها جزء من عبادته لله. وإذا كان قد أخضع الرياضيات للأخلاق، وأخضع الأخلاق الطبيعية لإحسان مجاوز للطبيعة، فإنه يكون قد اعتنق وجهة نظر أى مسيحى مؤمن.

ولكن على الرغم من أن "تحول" بسكال لم يجعله يتخلى تمامًا عن اهتماماته العلمية والرياضية، فإنه بالتأكيد قد وجه فكره إلى موضوعات لاهوتية. فى عام ١٦٥٢ أصبحت شقيقته جاكلين عضوا فى جماعة بور رويال، معقل الأم إنجليك،

وعقد بسكال بعد تجربته التي مر بها عام ١٦٥٤ علاقات وثيقة مع جماعة بور رويال، التي كان أعضاؤها من أنصار جنسنيوس، أسقف أبير، ومؤلف كتاب "أوغسطينوس". وقد أدان المقام البابوىّ فى شهر مايو عام ١٦٥٣ عدداً من القضايا التى أُخذت من هذا العمل، وكان الخط الذى أخذه أرنولد Arnauld وأنصار جنسنيوس الآخرون الذين ينتمون إلى جماعة بور رويال قبول الإدانة ولكنهم أنكروا أن القضايا توجد فى كتابات جنسنيوس بالمعنى الذى أعلنوا أنها هرطقية. وقد نظرت روما إلى هذا الموقف على أنه يرادف مراوغة غير أمينة، وعرضة للوم. ولكن لما كان بسكال هو الذى يعنينا، فإنه لم يتقيد بأى موقف متشيع أو متعصب، سواء موقف جنسنيوس نفسه، أو الآراء الأكثر اعتدالاً التى أعلنها بعض أعضاء جماعة بور رويال. لقد أعلن أنه لا ينتمى إلى جماعة بور رويال، بل إلى الكنيسة الكاثوليكية، وليس ثمة مبرر يكفى للارتياب فى إخلاصه، وبالتالى فإنه من الخطأ أن نتحدث عنه بوصفه جنسنيوسيًا إذا استخدمنا المصطلح بمعنى دقيق، وأعنى ليشير إلى واحد قبل القضايا المدانة ودافع عنها. وإذا كان قد مال مرة إلى موقف تمثله تلك القضايا، فإنه استطاع أن يتحرر منه. وكان فى الوقت نفسه متعاطفاً مع الجنسنيوسيين؛ فقد بالغ فى التشديد كما فعلوا هم على فساد الطبيعة الإنسانية بعد الخطيئة، وعلى عجز الإنسان أن يصبح أو أن يفعل أى شيء يرضى الله بدون النعمة الإلهية، مع أنه تحاشى إنكار جنسنيوس للدور الذى تلعبه الإرادة الحرة فى قبول النعمة أو رفضها. إن ما جذبه إلى الجنسنيوسيين فى بور رويال لم يكن هذه العقيدة المعينة أو تلك مثل الموقف العام "لمذهب التكامل" المسيحى، ورفض المساومة مع روح العالم. وفى مجتمع مشبع بنزعة إنسانية مؤلهة، ونزعة شكية عقلية، وفكر حر وجد أنه لا بد من التشديد فضلاً عن كل ذلك على فكرتى الفساد الإنسانى، وضرورة وقوة النعمة الإلهية، وأنه لا بد من التسليم بالمثل المسيحية الأسمى فى نقائها وصفائها بدون أى مساومة، أو محاولة للمواءمة بينهما وبين الضعف الإنسانى. وبهذه الروح كتب مؤلفه الشهير "الرسائل الإقليمية" (عام ١٦٥٥-١٦٥٧)، الذى أدانه ديوان الفهرس عام ١٦٥٧.

واشتـهرت هذه الرسـائل جيداً بالهـجوم الذى تضـمنته على لاهوت اليسوعيين الأخلاقى. لقد نظر بسكال إلى دراسة مسائل الضمير (أعنى تطبيق المبادئ الأخلاقية على مسـائل معينة) عند اللاهوتيين الأخلاقيين علـى أنه دليل على الانحـلال الأخلاقى، ومحاولة لا يمكن تبريرها لجعل المسيحية أكثر سـهولة بالنسبة للعقل الأكثر أو الأقل مـيلاً إلى الدنيا. ويُخـتـار فـى كتـاباته عن الموضـوع للتنويه وإدانة حـالات مـتطرفـة من التوفيق الأخلاقى من جانب مؤلفين معينين، ويميل إلى خلط دراسة مشـاكل الضـمير ذاتهـا بسـوء استـخدامـهـا. وفضـلاً عن ذلك، فـإنه يميل إلى أن ينسب إلى اللاهوتيين الأخلاقيين دوافع حقيرة كانت تغيب عن أذهانهم بالتأكيد. وقصارى القول إن "رسائل إقليمية" تبين انعدام الحكم المتزن، وإخفاقًا فى التمييز بين المبادئ الأساسية والصحيحة للاهوت الأخـلاقى وسـوء استـخدام دراسة مشـاكل الضـمير. ومع ذلك، فـإن القضـية الرئيسية الأساسـية واضحـة للغاية؛ فـقد آمن اليسـوعيون بأنه يجب تأكيد الجانب الإنسانى من المسيحية فى العالم المعاصر، وأنه عندما تطبق مـثل الحياة المسيحية على حـالات فردية، فلا داعى لتأكيد الالتزام عندما يكون هناك سبب معقول للاعتقاد بعدم وجود هذا الالتزام. إن دافعهم ليس هو مد سلطانهم على الضمائر، بل إدراج الكثيرين بقدر المستطاع فى منازل المؤمنين المسيحيين الذين يؤدون كل شعـائر دينهم. ومـال بسكال، من جهة أخرى، إلى النظر إلى النزعة الإنسانية على أنها ترادف الوثنية، ونظر إلى أى تخـفيف من الرياح علـى الحمل المقصـوص على أنه تلاعب لا يُحتـمل بنقـاء أو صفاء المثل الأعلى المسيحى. وفضـلاً عن ذلك، اتـهم اليسـوعيين بالهرطقـة، وانتصـر فى الخلاف والنزاع بمعنى مـا؛ لأنه كان كاتبًا بارعًا، فى حين أن خصومه لم يقدموا أى إجابة يمكن أن يكون لها تـأثير يكافئ "رسـائل إقليمـية". ولكن بسكال هُزم على المدى البعيد؛ لأن اللاهوت الأخلاقى، ودراسة مشاكل الضمير كان لها تاريخ طويل، ومسيرة من التطور قبلهم.

ويبـدو أن بسكال منذ تحـوله إلى الحـال شكّل فكرة تكوين علم للدفـاع عن الدين المسيحى بغية أن يتحول المفكرون الأحرار، والشكاك فى عصره، وكذلك الكاثوليك الذين لم يعيشـوا مخلصين لتعـاليم المسيح. بيد أن هـذا المشروع لم يكتمل، ولـم يترك أثناء

وفاته عام ١٦٦٢ سوى تخطيط للعمل، يتكون أساسًا من حكم موجزة وملاحظات، على الرغم من أن بعضها كانت فقرات مطولة بصورة كبيرة. وتُعرف مجموعة هذه الأفكار "بأفكار" بسكال(٣).

٢ - مال ديكارت إلى الإيمان بمنهج واحد مطلق يمكن تطبيقه بصورة كلية، هو المنهج الرياضي. والموقف المثالي أو الروح هو موقف الرياضي من وجهة نظره . صحيح أن ثمة مبالغة في هذين الإقرارين من بعض النواحي، ويحتاجان إلى تعديل، كما أشرنا إلى ذلك في الفصول الخاصة بالفلسفة الديكارتية. ولكني أعتقد أن ثمة شكًا ضئيلاً في أنهما يمثلان الانطباع العام الذي تتركه كتابات ديكارت على الذهن. وفضلاً عن ذلك، فإنهما يمثلان الفكرة التي كانت لدى بسكال عن ديكارت. ولم يتفق بسكال إلى أقصى الحدود مع تمجيد العقليين للمنهج الرياضي والروح الرياضية. ومما يثير الدهشة بالتالي إلى حد ما أن نجد بسكال يُدرج في بعض تواريخ الفلسفة بين تلاميذ ديكارت. ويصعب أن يُعد الرجل الذي علّق على ديكارت بقوله "ديكارت لا فائدة منه وهو غير متيقن"(٤) ديكارتيا متحمسًا.

ومع ذلك، فإن هذا القول لا يعني أن بسكال ازدرى المنهج الرياضي، أو أنه تخلى عن إنجازاته هو الرياضية والعلمية؛ إن المنهج الهندسي(٥) الخاص بالتعريف، والبرهان المنظم عظيم داخل حدوده المحدودة، "إن الجميع يبحثون عن منهج أكيد، ويدعى المناطقة الوصول إليه، أما علماء الهندسة فهم وحدهم الذين يبلغونه، ولا وجود لبرهان صحيح خارج علمهم وما يحاكيه"(٦)، إن المنهج الرياضي المثالي، أو المنهج الهندسي

---

(٣) استخدمت في الإحالات المرجعية إلى هذا العمل حرف P كاختصار، وتم ترقيم الصفحات وفقًا لطبعة Leon Brunschvicg (1914).

(٤) P, z, 78, P. 361.

(٥) استخدم بسكال كلمة "الهندسة" كمصطلح عام وشامل: إذ يندرج تحتها الميكانيكا، والحساب، والهندسة بمعنى ضيق (De L'esprit géométrique, P. 173).

(٦) De L'art de persuader, P. 199.

يتضمن تعريف المصطلحات كلها، ويبرهن على القضايا كلها"[٧]. غير أن هذا المنهج المثالي ليس في متناولنا؛ "لأن ما يجاوز الهندسة يجاوزنا نحن"[٨]. ومع ذلك، لا ينجم عن هذا أن الهندسة ليست يقينية. ويرى بسكال أن الهندسي لا يستطيع أن يعرِّف مصطلحات مثل: المكان، والزمان، والحركة، والعدد، والتساوي؛ ولكن السبب في ذلك هو أنه عندما تُنطق كلمة "الزمان" مثلاً فإن عقول الجميع تتجه نحو الموضوع نفسه، إن إشارة اللفظ لا تتضح عن طريق أي تعريف. ولما كنا لا نستطيع أن نبرهن على كل القضايا، فلا بد أن نضع في الاعتبار الواقعة التي تقول إن القضايا الأساسية أو المبادئ تُعاين أو تُعرف بالحدس. إنه يمكن البرهنة عليها، ولكنها مع ذلك واضحة. وهذه الحقيقة هي التي تخلص الرياضيات من التأثير المتآكل للبيرونية[*] أو مذهب الشك. صحيح أن "العقل" - العملية التحليلية والاستنباطية للذهن - يلقى معارضة ما لا يمكن تعريفه، وما لا يمكن البرهنة عليه، ويترتب على ذلك أن "العقل" لا يستطيع وحده أن يبرر الرياضيات من حيث إنها علم ينتج اليقين، لكن "القلب (وأعني الإدراك المباشر، أو الحدس) يدرك أن هناك ثلاثة أبعاد في المكان، وأن الأعداد لا متناهية...

---

(٧) يجب أن نلاحظ أن بسكال عندما يتحدث هنا عن التعريفات، فإنه يعني "إعطاء أسماء للأشياء التي يسميها المرء بوضوح بمصطلحات معروفة تماماً، وإنني لا أتحدث إلا عن هذا النوع من التعريف (De L'esprit géométrique, P, 166)، ومن ثم فإنه يستطيع أن يقول إن التعريفات الهندسية اتفاقية أو تعسفية ولا تخضع لتناقض أو خلاف ونزاع. وبمعنى آخر إنه يتحدث عن استخدام رموز اتفاقية للإشارة إلى الأشياء، وليس عن قضايا تعطي، أو تدعم إعطاء طبيعة الأشياء. وإذا قال المرء إن الزمان هو حركة شيء مخلوق، فإن القول هو تعريف إذا كان يرادف قراراً لاستخدام كلمة "زمان" بهذا المعنى. ولدى المرء الحرية في أن يستخدمه بهذا المعنى إذا شاءه شريطة ألا يستخدم أيضا الكلمة نفسها لتعني شيئا آخر. لكن إذا كان المرء يعني أن يقول إن الزمان، منظوراً إليه على أنه "موضوع"، وأعني بذلك الزمان من حيث إننا نعرفه جميعاً، هو نفسه مثل حركة شيء مخلوق - فإن هذا القول لا يكون تعريفا، بل هو قضية، وهو عرضة للخلاف أو التناقض. ولا بد من البرهنة على القضية إذا لم تكن واضحة بذاتها، وبالتالي فإنها بديهية، أو مبدأ (De L'esprit géométrique, P, 170-1).

(٨) De L'esprit géométrique, P, 165.

(*) البيرونية: مذهب أسسه بيرون الإيلي (٣٦٥-٢٧٥ ق. م) المنكر لليقين؛ فكل قضية عنده تحتمل قولين ويمكن إيجابها وسلبها بقوة متعادلة. وبالتالي فإن هذا المذهب يعادل مذهب الشك. (المترجم).

إننا نعرف المبادئ بالحدس ونستنتج القضايا، وكلاهما ندركه بيقين، على الرغم من أن ذلك يتم بطرق مختلفة. ومن غير المجدى وما هو موجب للسخرية أن يطلب العقل من القلب براهين على مبادئه الأولى حتى يتمكن (أى العقل) من تأكيدها والبرهنة عليها، كما أنه سيكون من غير المجدى وما هو موجب للسخرية أن يطلب القلب من العقل أن يشعر بكل القضايا التى يثبتها حتى يتمكن من قبولها"[٩]. إن الدليل الذى يرتبط بالمبادئ يكفى لأن يؤهلها لأداء الوظيفة المطلوب منها أن تؤديها.

وجدير بالملاحظة أنه عند توجيه الانتباه عرضًا إلى ملاحظات بسكال، التى اقتبسناها من قبل، وأعنى عندما يزعم المناطقة أنهم يصلون إلى منهج أكيد، فإن علماء الهندسة هم وحدهم الذين يفعلون ذلك فى واقع الأمر. ويقترح فى موضع آخر أن "المنطق ربما قد استعار قواعد الهندسة بدون أن يفهم قوتها"[١٠]. إن المنهج المثالى العقلى هو المنهج الرياضى، وليس المنهج الأرسطى والمنطق الإسكولائى. وفى هذه المسألة ينحاز بسكال إلى ديكارت، ويقبل الثورة العامة ضد التقليل من شأن منطق الإسكولائيين. ويجب أن نضيف، فيما يخص علاقة المنطق العامة بالرياضيات، أن ليبنتز قد أخذ فيما بعد بوجهة النظر المخالفة؛ فالمنطق الرياضى عنده هو صورة خاصة يأخذها المنطق العام.

ولكن رغم أن بسكال "ديكارتى" إلى حد أنه أكد تفوق المنهج الرياضى داخل مجال الاستنباط والبرهان، فإنه لم يشارك مطلقًا اقتناعات ديكارت الخاصة بمدى إمكان تطبيقه وفائدته. فنحن لا نستطيع، مثلاً، أن نطوّر العلوم الطبيعية على نحو قبلى a Priori خالص؛ إذ يجب أن نسلم بالطابع الاحتمالى لفروضنا ولا بد أن تكون التجربة، أو بالأحرى المنهج التجريبى هو مرشدنا فى البرهنة على وقائع تجريبية. والسلطة هى مصدر معرفتنا اللاهوتية؛ لأن أسرار الإيمان ليست فى متناول العقل الإنسانى. بيد أن

---

(٩) P. 4, 282, P. 460.

(١٠) De L'art de persuader, P. 194.

الأمر ليس كذلك بالنسبة لمعرفتنا الرياضية والعلمية؛ إذ إن أسرار الطبيعة خفية، لكن التجربة تزيد معرفتنا بها تدريجيًا. إن التجارب "هى المبادئ الوحيدة للفيزياء"[11]، ويترتب على ذلك أن معرفتنا تحددها تجربتنا؛ "فعندما نقول إن الماس هو أكثر الأجسام كلها صلابة، فإننا نقصد الأجسام كلها التى نعرفها، ولا نستطيع أن ندرجها ضمن، ولا ينبغى أن ندرجها ضمن، تلك الأجسام التى نجهلها تمامًا"[12]؛ "لأنه فى كل المسائل التى يكمن فيها البرهان فى التجارب وليس فى البراهين لا يستطيع المرء أن يصنع أى تقرير كلى أو عام إلا عن طريق الإحصاء العام لكل الأجزاء ولكل الحالات المختلفة"[13]. وفيما يخص وجود، أو إمكان الخواء، أو الفراغ، فإن التجربة وحدها هى التى تستطيع أن تقرر عما إذا كان، أو يمكن أن يكون هناك فراغ أم لا. ولا تكفى السلطة لحل المشكلة، ولا يمكن حسم السؤال بالبرهان الرياضى القبلى.

كما أن المنهج الهندسى غير فعال فى المجال الميتافيزيقى؛ خذ، مثلاً، مشكلة الله، يبدو من الوهلة الأولى أن بسكال يناقض نفسه؛ فهو من جهة يقرر "أننا نعرف، بالتالى، وجود المتناهى وطبيعته؛ لأننا متناهون وممتدون مثله. ونحن نعرف وجود اللامتناهى ونجهل طبيعته؛ لأنه ذو امتداد مثلنا، لكن ليس له حدود على خلاف أمرنا. لكننا لا نعرف وجود الله ولا طبيعته؛ لأنه لا امتداد له ولا حدود. ومع ذلك، فإننا بالإيمان نعرف وجوده، وبالمجد (أى بنور المجد) سنعرف طبيعته"[14]. ثم يقول "دعنا نتكلم الآن وفقًا لنورنا الطبيعى؛ إذا كان يوجد إله، فإنه لا يمكن إدراكه بصورة لا محدودة؛ لأنه بسبب كونه لا أجزاء له ولا حدود؛ فإنه لا علاقة له بنا. ولذا، فنحن عاجزون عن معرفة ما هو، وهل هو موجود"[15]. ويبدو أن بسكال يقول هنا بجلاء إن العقل الطبيعى عاجز عن البرهنة على وجود الله، وإنما الإيمان وحده هو الذى يستطيع أن يؤكد لنا هذه الحقيقة.

---

(١١) Fragment d'un traité du vide, P.78.

(١٢) Ibid, 82.

(١٣) Ibid.

(١٤) P.3, 233, P. 436.

(١٥) Ibid.

ومن جهة أخرى، هناك فقرات يبدو فيها أنه يؤكد أن هناك، أو يمكن أن يكون هناك، براهين فلسفية صحيحة على وجود الله. وقد يبدو من الوهلة الأولى أن ثمة تناقضًا هنا، ومع ذلك، فإن التفسير بسيط للغاية؛ ففى المقام الأول، "البراهين الميتافيزيقية على وجود الله بعيدة عن تفكير الإنسان، وهى من التعقيد حتى إن تأثيرها ضئيل. وحتى لو صلحت لبعض الناس، فإن ذلك لا يحدث إلا أثناء اللحظة التى يشاهد فيها هؤلاء الناس هذه البراهين، وبعد ذلك بساعة يخشون أن يكونوا قد خدعوا"[١٦]. كما أنه بينما تصلح البراهين القائمة على روائع الطبيعة وعجائبها فى لفت انتباه المؤمنين إلى عمل الله، فإنها لا تصلح للملحدين، ومحاولة إقناع الملحدين عن طريق حجة تقوم على حركة الأجسام السماوية هى محاولة على العكس "تعطيهم المبرر فى أن يعتقدوا أن البراهين التى يسوقها ديننا واهية جدا، وقد شاهدت بالعقل والتجربة أن هذا هو أدعى الأمور لإثارة استهزائهم بديننا"[١٧]. وبمعنى آخر، إذا كان الهدف من البرهنة على وجود الله هو إقناع اللاأدريين والملحدين فإن البراهين الميتافيزيقية المجردة لا جدوى منها، أما البراهين الفيزيائية فهى سيئة أكثر مما تكون لا جدوى منها. إن البرهان القائم على النوعين كليهما غير فعال.

بيد أن بسكال لديه مبرر أكثر عمقًا لرفض البراهين التقليدية على وجود الله؛ فمعرفة الله التى كانت فى ذهنه هى معرفة الله من حيث إنها تتجلى فى المسيح، الوسيط، والمخلص، معرفة بما يلبى وعى الإنسان التام والعميق بشقائه. أما المعرفة الفلسفية الخالصة بالله فلا تتضمن حاجة الإنسان إلى الخلاص، ولا إلى المسيح المخلص، إنها يمكن أن تلازم الخيلاء أو الكبرياء، والجهل بالله من حيث إنه خير الإنسان الأسمى، وغايته القصوى. والدين المسيحى "يعلّم الإنسان هاتين الحقيقتين معًا؛ وهما: هناك إله، يستمد منه الناس القدرة، وهناك فساد فى الطبيعة، يجعلهم لا يليقون بمقامه. ومن المهم تمامًا للناس أن يعرفوا هاتين المسألتين، ومن الخطر للإنسان

---

(١٦) P. 7, 543, P, 570.

(١٧) P, 4. 242, P. 446.

أن يعرف الله بدون أن يعرف شقاءه، ويعرف شقاءه بدون أن يعرف المخلص الذى يستطيع أن يداويه. ومعرفة إحدى هاتين الحقيقتين بذاتها تنتج إما كبرياء الفلاسفة الذين يعرفون الله ولا يعرفون شقاءهم، أو يأس الملحدين الذين يعرفون شقاءهم بدون (معرفة) المخلص"[١٨]. وبمعنى آخر، البراهين الفلسفية على وجود الله لا تكفى فحسب لأن تقنع "الملحدين المتصلبين"[١٩]، بل هى أيضًا "بدون جدوى وعقيمة"[٢٠] من حيث إن المعرفة التى تبلغها هى معرفة بالله بدون المسيح، وتلك المعرفة هى مذهب التأليه الطبيعى[*]. ومذهب التأليه الطبيعى ليس هو المسيحية، "فإله المسيحيين ليس هو الإله الذى يكون ببساطة صانع الحقائق الهندسية، ونظام العناصر؛ فذلك هو تصور الوثنيين والأبيقوريين... إن كان أولئك الذين يبحثون عن الله بعيدًا عن يسوع المسيح، والذين يتوقفون عند الطبيعة إما أنهم يجدون نورًا يرضيهم، أو يصلون إلى تكوين طريقة لأنفسهم لمعرفة الله، وعبادته بدون وسيط، وبذلك فإنهم إما أن يقعوا فى مذهب الإلحاد، أو فى مذهب التأليه الطبيعى، وهما أمران يبغضهما الدين المسيحى على حد سواء تقريبا"[٢١].

ولما كان بسكال يهتم ببساطة بمعرفة الله من حيث إنه غاية الإنسان المفارقة للطبيعة، ويهتم به من حيث إنه يتجلى فى المسيح، الوسيط والمخلص، فإنه يستبعد الدين الطبيعى ومذهب الإلحاد الفلسفى قلبًا وقالبًا. ويتضح تمامًا أن استخدام المنهج الهندسى لا يؤدى بالإنسان إلى معرفة الله بهذا المعنى. ولا شك فى أن بسكال يغالى فى التمييز بين إله الفلاسفة و "إله إبراهيم، وإسحاق، ويعقوب"، لكنه يتركنا موقنين بالمعنى الذى يعطيه "لمعرفة الله"، وبذلك فإن موقفه من ديكارت غير مفهوم؛ "لا أستطيع

---

(١٨) P. 8, 556 P, 580.

(١٩) Ibid, 9, 581.

(٢٠) Ibid.

(*) مذهب التأليه الطبيعى هو المذهب الذى شاع فى الغالب فى القرن الثامن عشر، وهو يؤكد وجود الله، لكنه ينكر الوحى، والمعجزات... (المترجم).

(٢١) Ibid.

أن أغفر لديكارت؛ لقد كان يود فى فلسفته كلها لو تيسر له أن يستغنى عن الله، لكنه كان مضطراً أحيانا أن يجعله يغمر العالم بغمرة من طرف السبابة وكأنه بعد ذلك لا يدرى ما هو صانع به"[٢٢]. ولا أعنى بذلك افتراض أن بسكال أنصف ديكارت؛ لأننى لا أعتقد أنه أنصفه، غير أن موقفه ليس مفهوماً، فمن وجهة نظره استبعدت فلسفة ديكارت الواحد الضرورى؛ وهذا هو السبب الذى دعا إلى الحكمة التى يقول فيها: "لنكتب ضد أولئك الذين خصصوا دراسة للعلوم تتعدى حدود المعقول، وأعنى ديكارت"[٢٣]. ونستطيع أن نفهم كيف استطاع بسكال أن يكتب إلى فرما[*]، الرياضى الفرنسى العظيم، قائلاً له إن الهندسة فى رأيه هى الممارسة الأكثر سمواً للروح، والحرفة الأكثر جمالاً فى العالم، لكنه فى الوقت نفسه "لا جدوى" أن "أفرق بصورة ضئيلة بين إنسان لا يكون سوى عالم هندسة، وفنان قادر"[٢٤].

وإذا لم يكن فى إمكان الفلسفة أن تبرهن على وجود الله، على الأقل إذا لم تكن قادرة على أن تبرهن على الوجود بالمعنى الوحيد الذى تستحقه عندما تفعل ذلك، فإنه ليس فى إمكانها كذلك أن تكشف للإنسان أين تكمن السعادة الحقيقية. إن الرواقيين يقولون: "ارجعوا إلى ذواتكم، فهناك ستجدون راحتكم"، وهذا ليس صحيحاً. وآخرون يقولون: "اذهبوا بعيداً عن ذواتكم وابحثوا عن السعادة فى صنوف التسلية"، وهذا ليس صحيحاً... فالسعادة ليست خارجنا، وليست بداخلنا، بل إنها فى الله، الذى يكون خارجنا وداخلنا"[٢٥]. إن الغريزة تدفعنا إلى البحث عن السعادة خارج ذواتنا، وتجذبنا الأشياء الخارجية، حتى إذا لم نحققها. "وبالتالى لا جدوى أن يقول الفلاسفة:" ارجعوا إلى ذواتكم،

---

(٢٢) P. 2, 77, PP. 36-1.

(٢٣) P. 2, 76, P. 360.

(*) فرما Fermat (١٦٠١-١٦٦٥): رياضى فرنسى، عمل قاضياً ورئيس محكمة فى تولوز. غير أن اهتماماته الشديدة بالرياضيات جعلته يتجه إلى دراسة مسائل رياضية. وهو من مؤسسى حساب الاحتمالات. (المترجم).

(٢٤) P. 229.

(٢٥) P. 7, 465, P. 546.

لأنكم ستجدون خيركم هناك"؛ فالناس لا يصدقونهم، وأولئك الذين يصدقونهم هم الأكثر خواء وحماقة"[٢٦].

وفضلا عن ذلك، لما كان الفلاسفة عاجزين عن اكتشاف غاية الإنسان الحقيقية والاتفاق عليها، فإنهم عاجزون كذلك عن اكتشاف القانون الأخلاقي والاتفاق عليه. حقًا، هناك قوانين طبيعية، بيد أن فساد الطبيعة الإنسانية يمنعنا من بلوغ وجهة نظر جلية واضحة عنها. وحتى إذا عرفنا بجلاء بالتأمل الفلسفي ما عساها أن تكون العدالة الحقيقية مثلاً، فإننا عاجزون عن ممارستها وتطبيقها بدون النعمة الإلهية، "إن طبيعة حب الذات، وطبيعة هذه الأنا الإنسانية هي أنها لا تحب سوى نفسها، ولا تهتم إلا بنفسها فقط"[٢٧]، وفي حقيقة الأمر "الاختلاس، والزنا، وقتل الأطفال، وقتل الآباء، كل ذلك له مكانته بين الأفعال الفاضلة"[٢٨]، "ثمة ثلاث درجات ارتفاع من القطب تقلب الفقه كله، ودرجة من درجات الطول تقرر الحق.. إنها لعدالة مضحكة تلك التي يجدها نهر الحق في هذه الجهة من البرانس، والباطل وراءها"[٢٩]. إذا ترك الإنسان وشأنه فهو أعمى وفاسد ويعجز الفلاسفة عن معالجة هذا الأمر. لقد زود بعضهم، مثل الرواقيين، العالم بأحاديث سامية في واقع الأمر، بيد أن فضيلتهم لوثها الخيلاء والكبرياء وأفسدها.

ولا داعي للدهشة بالتالي، إذا أعلن بسكال أننا "لا نعتقد أن الفلسفة كلها تستحق عناء ساعة"[٣٠]، وأن "السخرية الفلسفية من، هو التفلسف بحق"[٣١]. ويعني بالفلسفة في المقام الأول الفلسفة الطبيعية والعلم، معرفة الأشياء الخارجية، التي يقلل من شأنها مقارنة بعلم الإنسان. ولكن المسألة هي أن العقل وحده عاجز عن إرساء علم

(٢٦) P. 7, 465, P. 546.
(٢٧) P. 2, 100, PP. 373-6.
(٢٨) P. 3, 294, P. 466.
(٢٩) P. 5, 294, P. 465.
(٣٠) P. 2, 79, P. 361.
(٣١) P. 1, 4, P. 321.

الإنسان لأنه بدون نور الدين المسيحى يتعذر على الإنسان أن يفهم نفسه. إن العقل له مجاله الخاص، وهو الرياضيات والعلوم الطبيعية أو الفلسفة الطبيعية، أما الحقائق التى يكون مهمًا للإنسان أن يعرفها بالفعل: طبيعته ومصيره المجاوز للطبيعة، فإن الفيلسوف، أو العالم لا يستطيع اكتشافها، "لقد أمضيت وقتًا طويلاً فى دراسة العلوم المجردة، وأخافنى التواصل الطفيف الذى يمكن أن يكون معها (وأعنى بذلك القلة النسبية من الناس الذين يمكن للمرء أن يشاركهم فى هذه الدراسات ويتواصل معهم). وعندما شرعت فى دراسة الإنسان رأيت أن هذه العلوم المجردة لا تلائم الإنسان.."[٣٢].

وعندما يقلل بسكال من شأن "العقل" فإنه يستخدم اللفظ بمعنى ضيق؛ ليعنى عملية الذهن المجردة، والتحليلية، والاستنباطية كما هى موجودة فى "الهندسة". إنه بالطبع لا يقلل من شأن استخدام العقل بمعنى واسع؛ فتخطيطه للدفاع عن المسيحية هو بوضوح عمل من أعمال الذهن، ولذا، فإن نقده للعقل بالمعنى الضيق هو، سواء اتفقنا معه أم لم نتفق، نقد مبرهن عليه عقليا. وإذا عبرنا عن المسألة باختصار فإننا نقول إن بسكال يريد أن يشير إلى مسألتين: الأولى هى أن المنهج الرياضى والمنهج العلمى ليسا هما الوسيلتين الوحيدتين اللتين نعرف بهما الحقيقة. والثانية هى أن الحقيقة الرياضية والحقيقة العلمية ليستا هما الحقيقتين الأكثر أهمية لأن يعرفهما الإنسان. ولا يترتب على إحدى هاتين القضيتين أنه يجب أن نقضى بعدم صلاحية الاستدلال العقلى بوجه عام، أو استخدام العقل.

٣- كما يجب أن نتذكر ذلك عندما نعالج ما يقوله بسكال عن "القلب"؛ لأننا إذا فسرنا هجومه على "العقل" بأنه هجوم على الذهن، وعلى كل تفكير، فإننا لا نميل إلى تفسير "القلب" إلا بمعنى عاطفى فحسب. بيد أن بسكال عندما يميز بين القلب والعقل لم يكن قصده أن يفترض أن الموجودات الإنسانية يجب أن تتخلى عن استخدام عقولها

---

(٣٢) P. 21, 44, P. 399.

وتذعن لسلطان انفعالاتها. إن العبارة الشهيرة التى تقول "إن للقلب أسبابه التى لا يفهمها العقل"[٣٣]، تبدو أنها تتضمن بالفعل تناقضًا بين العقل والقلب، أو النشاط العقلى والعاطفة. لكننا رأينا من قبل كما يرى بسكال أننا عن طريق "القلب" نعرف المبادئ الأولى التى يستمد منها العقل قضايا أخرى، ويتضح تمامًا أن القلب لا يمكن أن يعنى هنا ببساطة الانفعال، وبالتالى، من الضرورى أن نسأل ماذا يعنى بسكال باللفظ بالفعل؟

يصعب القول بأن بسكال يستخدم لفظ "القلب" بأى معنى محدد بوضوح؛ إذ يبدو أحيانا أنه يُستخدم مرادفًا "للإرادة"، وعندما يستخدم بهذا المعنى فإنه لا يدل على نوع من المعرفة، أو أداة مباشرة للمعرفة، بل يدل بالأحرى على حركة الرغبة والمنفعة التى توجه اهتمام العقل إلى موضوع ما، "إن الإرادة هى إحدى الوسائل الرئيسية للاعتقاد، وليست ما يشكل الاعتقاد، على الأقل لأن الأشياء تكون صادقة أو كاذبة حسب الناحية التى نراها منها. إن الإرادة التى تجد لذة فى (ناحية) بدلاً من ناحية أخرى، تحول العقل من الاهتمام بصفات تلك الموضوعات التى لا تريد أن تراها، وكذلك العقل، متبعًا الإرادة، يقف متأملاً الناحية التى يحبها"[٣٤]. وفى أحيان أخرى يدل "القلب" على نوع من المعرفة، أو أداة للمعرفة، وهذا هو استخدام بسكال المميز للفظ، ويتضح ذلك فى العبارة التى تقول إننا نعى المبادئ الأولى عن طريق "القلب": "نحن لا نعرف الحقيقة بواسطة العقل فحسب، بل وأيضا بواسطة القلب، وبهذه الطريقة الثانية نعرف المبادئ الأولى"[٣٥]، إن "الطبيعة تربك البيرونيين، والعقل يربك الدوجماطيقيين"[٣٦]، "إن الغريزة والعقل خاصيتان دالتان على طبيعتين"[٣٧]، "القلب، الغريزة، المبادئ".

---

(٣٣) P. 4, 273, P. 458.

(٣٤) P. 2, 99, P. 375.

(٣٥) P. 4, 282, P. 459.

(٣٦) P. 7, 434, P. 531.

(٣٧) P. 4, 281, P. 459.

يتضح أنه حتى عندما يُستخدم "القلب" ليدل على طريقة للمعرفة، أو على أداة للمعرفة، فإن المصطلح يحمل ظلالاً مختلفة من المعنى فى سياقات مختلفة. وعندما يقول بسكال إن المبادئ نستشعرها بالقلب، فإنه يتحدث بوضوح عن الحدس. وفى حالة المبادئ الأولى للهندسة يصعب أن يكون هناك شك فى حب المبادئ؛ ولكنه عندما يقرر "أن القلب، وليس العقل، هو الذى يستشعر (أو يدرك) الله"[٣٨]، فإنه يتصور وعيًا محبًا لله، وعيًا متاحًا لأولئك الذين ليس لديهم براهين ميتافيزيقية على وجود الله، أو حتى براهين تاريخية وتجريبية لصالح المسيحية. إنه لا يشير إلى عاطفة محض، بل إلى وعى محب لله يوجد فى المؤمن المسيحى المخلص، وهذا هو نفسه أثر الله فى النفس، إنه الإيمان المجاوز للطبيعة الذى يكوّنه الحب أو المحبة، الذى ينتمى إلى "نظام المحبة أو الحب"، لا إلى "نظام العقل". كما أنه بواسطة "العقل" أو "الغريزة" نعرف أن اليقظة ليست حلمًا. وقد يعجز الإنسان عن أن يبرهن بحجة برهانية على أن اليقظة ليست حلمًا، بيد أنه لا ينجم عن ذلك أنه لا يعرف الفرق بين حالة اليقظة وحالة الحلم، إنه يعرف ذلك بواسطة "القلب"، ويشير لفظ "القلب" هنا إلى وعى بالحقيقة غريزى، ومباشر، ولا يمكن البرهنة عليه عقليًا. وهدف بسكال هو بيان أنه يمكن أن يكون لدينا يقين (يقين مشروع من وجهة نظره) حتى عندما يعجز العقل عن أن يبرهن على ذلك الذى لدينا عنه يقين؛ لأن "العقل" ليس هو الوسيلة الوحيدة التى نعرف بها الحقيقة، وإنه كبرياء وتحيز محض من جانب العقليين لو أنهم اعتقدوا أن الأمر كذلك.

لم يطوّر بسكال، كما هو جلىّ، مصطلحًا فنيًا تُعرَف به وظيفة ومعنى كل كلمة بوضوح؛ فأحيانًا تكون وظيفة كلمة هى وظيفة معنى مفترض وليس وظيفة بيانه، وبذلك، فإن كلمات مثل: "القلب، والغريزة، والشعور" تفترض الفورية، والتلقائية، والمباشرة. وعلى مستوى الحس المشترك لدينا، مثلاً، وعى تلقائى ومباشر بحقيقة العالم الخارجى[*]، والاقتناع الناجم عن ذلك أو اليقين مشروع، على الرغم من أنه ليس مدعمًا بأدلة عقلية.

---

(٣٨) P. 4, 278, P. 458.

(*) هذا ما يؤكده توماس ريد، مؤسس المدرسة الأسكتلندية، أو مدرسة الحس المشترك. (المترجم).

وعلى مستوى "الهندسة" لدينا وعى مباشر بالمبادئ، وعلى الرغم من أن هذه المبادئ لا يمكن البرهنة عليها، فإن يقيننا مشروع، ويكمن فى تأسيس استدلال استنباطى. وعلى مستوى الحياة الأخلاقية هناك وعى تلقائى ومباشر بالقيم، على الرغم من أن هذا الوعى يمكن أن يكون غامضًا أو فاسدًا. وعلى مستوى الحياة الدينية، لدى المؤمن المخلص وعى محب بالله منيع من هجوم المذهب الشكى. وبوجه عام "القلب" هو نوع من الغريزة العقلية، مغروس فى طبيعة النفس الباطنية.

٤- لو أردنا أن نتحدث عن منهج بسكال، فلا بد أن نذكر كلاً من القلب والعقل. ومن الخطأ أن نعتقد أنه أراد أن يجعل الشعور يحل محل القلب، أو أن ينكر، مثلاً، صلة الحجة المبرهن عليها عقليا بالوعى بالحقيقة الدينية. والاستنباط والبرهان فى الرياضيات سيكونان مجردين من اليقين إذا لم يكونا من أجل الوعى المباشر بمبادئ أولى واضحة، لكن لن تكون هناك رياضيات بدون العقل الاستنباطى. كما أنه على الرغم من أن المسيحى المخلص البسيط يمتلك يقينا مشروعًا عن طريق وعيه المحب بالله، فإن هذا اليقين هو مسألة شخصية، ولا ينجم عن هذا مطلقًا أن حججًا لصالح الدين المسيحى لا تكون مطلوبة وضرورية؛ إذ إنه لا يمكننا أن نقنع الشكاك واللاأدريين بالاحتكام إلى امتلاك المسيحى البسيط والورع للحقيقة. وقد شرع بسكال نفسه فى علم للدفاع عن المسيحية، وأعنى بذلك أنه شرع فى دفاع مبرهن عليه عقليًا عن الدين المسيحى. وقامت الحجج التى استعان بها على وقائع تجريبية وتاريخية، ووجود الإيمان المسيحى كواقعة تاريخية، والمعجزات، والنبوة وغيرها، بيد أن الحجج كانت حججًا مبرهنًا عليها عقليًا. ويرى بسكال أننا لا نستطيع أن نبرهن على حقيقة المسيحية "بالهندسة"، أى عن طريق استدلال استنباطى قبلى. ويجب علينا أن نرجع إلى وقائع تجريبية ونبين كيف أن نقاط تقاربها تشير بصورة يقينية إلى حقيقة المسيحية. غير أن عملية بيان هذا التقارب هو من شأن العقل.

ومن الضرورى أن نشدد على هذه الواقعة بالفعل؛ لأن حكم بسكال الموجزة عن الشعور قد تعطى انطباعًا خاطئًا بسهولة. وفى الوقت نفسه يلعب مفهوم "القلب" دورًا هامًا حتى فى الدفاع المبرهن عليه عقليًا عن الدين المسيحى؛ لأنه بينما لا يقدم

القلب براهين بالفعل، فإنه يميز دلالة أو مغزى الوقائع التى يُستشهد بها فى البراهين، ويميز كذلك دلالة تقارب الاحتمالات. وقد يرى شخص من شخصين يستمعان إلى الحجج ويفهمان الكلمات القوة المتراكمة للحجج، فى حين أن الشخص الآخر لا يرى ذلك. وإذا ذُكرت الحجج كلها، فإن الاختلاف بين الشخصين لا يتمثل فى أن أحدهما سمع حجة لم يسمعها الآخر، بل يتمثل، بالأحرى، فى أن الأول لديه فهم حدسى لقوة ودلالة الحجج المتقاربة، لا يوجد لدى الثانى. وبالتالى، فإنه من الضرورى فى تطوير البحث عن علم اللاهوت بيان الحجج فى صورة مقنعة، لا لإقناع الناس على اعتناق نتيجة، بل لتيسير عمل "القلب".

٥- إن أى عرض ومناقشة مسهبين لدفاع بسكال عن المسيحية سيخرج عن نطاق تاريخ للفلسفة، وفى الوقت نفسه سيتوقع قارئ فصل عن بسكال أن يجد إشارة ما إلى السياسة التى اتخذناها. ويصعب أن نفهم رؤيته العامة دون إشارة إلى دفاعه عن المسيحية:

يشرع بسكال فى البداية فى بيان "شقاء الإنسان بدون الله"؛ أعنى "تلك الطبيعة فاسدة"(٣٩). فإذا قارنا الإنسان بميدان الطبيعة، ما عساه أن يكون؟ "إنه لا شىء إذا ما قورن باللامتناهى، وهو كل شىء بالنسبة إلى العدم، إنه وسط بين العدم وكل شىء. وإذا استأصلنا منه العقل تمامًا، فإن نهاية كل الأشياء وبدايتها تختفى عنه بصورة منيعة على حد سواء فى سر لا يمكن النفاذ إليه، إنه عاجز عن رؤية العدم الذى عنه صدر، واللامتناهى الذى يحيط به"(٤٠). إن الإنسان لا يعرف ما هو كبير بصورة لا متناهية ولا ما هو صغير بصورة لا متناهية. ولا يمكن أن تكون لديه معرفة كاملة حتى بتلك الأشياء التى تقع بين طرف واحد؛ لأن الأشياء كلها ترتبط بعضها ببعض فى علاقات متبادلة، ومعرفة كاملة لأى جزء تتطلب معرفة الكل. إن قدرته العقلية محدودة، كما أنه عرضة لأن تضلله الحواس والخيال. وفضلاً عن ذلك، فإنه يظن خطأ أن العادة

---

(٣٩) P. 2, 60, P. 342.

(٤٠) P. 2, 72, P. 350.

هى القانون الطبيعى، ويختلط عليه الأمر فى اعتبار أن قانون التحكم والنفوذ هو قانون العدالة. إن حب الذات الذى يسيطر عليه، وميله إلى المصلحة الذاتية يعميه عن العدالة الحقيقية، ويكون مصدر الاضطراب فى الحياة الاجتماعية والسياسية. كما أن الإنسان يُلغز نفسه بالتناقضات، وهو لغز بالنسبة لنفسه. إنه لا يرضى بشىء أقل من اللامتناهى، بيد أنه لا يجد رضا تامًا فى واقع الأمر.

واستمد بسكال من كتابات البيرونيين أو الشكاك فى تصويره لبؤس الإنسان أو تعاسته، وانحاز إلى مونتانى وشارون(*) إلى حد ما؛ فمونتانى، كما يقول، نفيس للغاية لإطاحته بكبرياء وخيلاء أولئك الذين عزوا الكثير إلى الطبيعة الإنسانية، والذين جهلوا فساد الإنسان وضعفه. بيد أنه لا بد أن نتذكر أن ما يريد بسكال بيانه هو شقاء الإنسان "بدون الله"، فلم يكن هدفه هو مناصرة المذهب الشكى وأن الاستشهاد بأنصاره كان لمصلحتهم، وإنما لبيان ماذا يكون الإنسان بدون الله الذى ييسر له الميول المواتية لإجلال واحترام مطالب الدين المسيحى. لقد كان بسكال يعى جيدًا عجز وقصور الحجة المحض على إقناع أولئك الذين تنقصهم الميول الضرورية والتى لا غنى عنها.

ولكن هناك وجهًا آخر للإنسان لا بد أن نضعه فى الاعتبار، هو "عظمته"، وعظمته يمكن أن يُستدل عليها حتى من شقائه؛ "إن عظمة الإنسان هى من الوضوح بحيث يمكن أن يُستدل عليها من شقائه؛ لأن ما هو طبيعة فى الإنسان نحن نسميه شقاء فى الإنسان. وبهذا نحن نقر بأنه لما كانت طبيعته تشبه الآن طبيعة الحيوانات، فإنه سقط من طبيعة أفضل كانت خاصة به من قبل. فمن الذى يشعر بأنه شقى لأنه ليس ملكًا إلا ذلك الذى كان ملكًا من قبل؟"(٤١). إن شطط الإنسان يكشف عن توق الإنسان إلى اللامتناهى. وقدرته على أن يقر بشقائه هى ذاتها علامة على عظمته، "إن الإنسان يعرف أنه شقى،

(*) مونتانى، ميشيل إيكويم دى (١٥٣٣-١٥٩٢): فيلسوف فرنسى شاك، عمل فترة من حياته مستشارًا فى محكمة بوردو العليا. من أهم مؤلفاته "المقالات". أما شارون بير (١٥٤١-١٦٠٣) فهو كاتب أخلاقى فرنسى، استلهم "المقالات" لمونتانى ليحرر "كتب الحكمة الثلاثة" التى حملت اللاهوتيين على التنديد به كزنديق وعدو للمسيح. (المترجم).

(٤١) P. 6, 409, P. 512.

وهو شقى، بالتالى، لأنه شقى، لكنه عظيم لأنه يعرف ذلك"[٤٢]. وفضلاً عن ذلك "فإن الفكر يكوّن عظمة الإنسان"[٤٣]؛ "ما الإنسان إلا قصبة، والقصبة أضعف شيء فى الطبيعة، لكنه قصبة مفكرة، ولا ينبغى أن يتسلح الكون كله لسحقه؛ فنسمة رياح، أو قطرة ما تكفى لتدميره. لكن الكون لو سحقه، فإنه سيظل أعظم نبلاً ممن يقتله؛ لأنه يعرف أنه يموت، ويعرف ما يمتاز به الكون عليه. أما الكون فلا يعرف شيئًا من ذلك"[٤٤]، إن "الكون يحيطنى من ناحية المكان، ويبتلعنى كأننى نقطة، لكنى بالفكر فأنا أحيط بالكون"[٤٥]، إن الإنسان تملؤه رغبة تملؤه فى السعادة، وهذه الرغبة هى مصدر التعاسة أو الشقاء، لكن "الهوة لا يمكن سدها إلا بموضوع لا متناه، ولا يتغير، أى عن طريق الله نفسه"[٤٦]، وبذلك، فإن شقاء الإنسان يكشف هنا أيضا عن عظمته.

ثمة نقيضان نواجههما هنا بالتالى؛ وهما شقاء الإنسان وعظمته. ولا بد أن نوحد هذين النقيضين فى الفكر؛ لأن وجودهما فى نفس الوقت هو الذى يؤلف المشكلة. "يا له من وهم، بالتالى، عند الإنسان! كم هو غريب وهائل! إنه عماء، موضوع النقيضين، أعجوبة. إنه حكم على الأشياء كلها، ومع ذلك فإنه دودة أرض غبية، وهو مستودع الحقيقة، ومع ذلك فإنه بالوعة عدم اليقين والخطأ، وهو روعة الكون ونفايته. من الذى يحل هذا التعقد والتداخل؟"[٤٧]. ليس فى إمكان الفلاسفة أن يفعلوا ذلك؛ فالبيرونيون يجعلون الإنسان عدمًا، بينما يجعله آخرون إلهًا؛ ولكن الإنسان عظيم وشقى فى آن واحد.

وإذا لم يستطع الإنسان أن يحل المشكلة التى تنشأ من طبيعته الخاصة، فلندعه يستجيب لله. ولكن أين يوجد صوت الله؟ ليس فى الديانات الوثنية التى تعوزها الحجة والبرهان، والتى تجيز الرذيلة، هل نجده فى الديانة المسيحية؟ هنا نجد لدينا تفسيراً

(٤٢) P. 6, 416, P. 515.
(٤٣) P. 6, 346, P. 488.
(٤٤) P. 6, 347, P. 488.
(٤٥) P. 6, 348, P. 488.
(٤٦) P. 7, 425, P. 519.
(٤٧) P. 7, 434, P. 531.

لشقاء الإنسان فى التفسير الخاص بالتوراة للخطيئة. ولكن العهد القديم ينظر إلى ما بعد، وتحققت نبوءاته فى المسيح، الذى يقدم العلاج الذى لم تقدمه اليهودية. وهنا يكون لدينا الوسيط، والمخلص الذى تنبأ بالرسل، ويبرهن على حجته عن طريق المعجزات، وسمو عقيدته، "إن معرفة الله بدون معرفة شقائنا تنتج الكبرياء والخيلاء، ومعرفتنا بشقائنا بدون معرفة الله تنتج اليأس والشقاء. وتشكل معرفة يسوع المسيح النقطة الوسطى، لأننا نجد هنا كلاً من الله وشقائنا"(٤٨).

٦- وفى كتاب "الأفكار"(٤٩) نجد حجة البرهان الشهيرة، ودلالتها وغرضها ليست واضحة بصورة مباشرة، وقدّم شراح عدداً من التأويلات المختلفة لها. ومع ذلك، فإنه يبدو أنها جلية واضحة تماماً حتى إن بسكال لم يطورها بوصفها برهاناً على وجود الله، ولم يكن يعتزم أن تكون بديلاً للبراهين على المسيحية. ويبدو أنها موجهة إلى طائفة معينة من الأشخاص؛ وهم أولئك الذين لم يؤمنوا بعد بحقيقة الدين المسيحى، على الرغم من أنهم لا يؤمنون أيضاً بحجج الشكاك والملاحدة، والذين يظلون بالتالى فى حالة من الحكم المعلق. ويريد بسكال أن يبين للناس الذين يجدون أنفسهم فى هذه الحالة أن الإيمان هو لمصلحتهم وسعادتهم، وأنه إذا اعتمد تماماً على إراداتهم الخاصة، فإنه سيكون المسلك الوحيد المعقول. بيد أنه لا ينجم عن ذلك أنه يطالبهم بالإيمان بوصفه، ببساطة، نتيجة حجة الرهان؛ فيبدو أن ما كان يدور فى خلده هو بالأحرى إعداد عقولهم، وإيجاد الميول المواتية للإيمان؛ الميول التى تعوقها الانفعالات، والتعلق بأمور هذا العالم. إنه يتحدث إليهم وفقاً لأنوارهم الطبيعية، أو الحس المشترك، لكنه لا يرى أن الإيمان هو، ببساطة، مسألة رهان يسعى لمصلحته، مسألة مراهنة على عدم يقين موضوعى؛ لأنه إذا كان صحيحا فإنه سيكون من مصلحة المرء أن يراهن لصالحه. وإذا كان يعتقد ذلك، فمن المستحيل أن يفسر إما دفاعه عن مسيحيته المبرهن عليه عقليا الذى خطط له، أو اقتناعه بأن الله نفسه هو الذى يمنح نور الإيمان.

---

(٤٨) P. 7, 527, P. 567.

(٤٩) 3, 233, PP. 434-42.

إما أن يكون الله موجوداً أو ليس موجوداً. إن الشاك يلوم المسيحى لأنه يختار حلاً محدداً للمشكلة مع أن العقل لا يمكن أن يبين ما هو الحل الصحيح، "وإننى ألومهم لأنهم جعلوا، ليس هذا الاختيار، ولكن اختيار... المسلك الصحيح ليس هو الرهان". "نعم" يقول بسكال، "ولكنكم لا بد أن تراهنوا، فذلك لا يعتمد على إرادتكم؛ فلقد شرعتم من قبل فى المسألة". وبمعنى آخر، كونكم تظلون لا مبالين أو تعلقون حكماً فإن ذلك هو نفسه اختيار؛ إنه اختيار ضد الله. وبالتالى، لو أن إنساناً لم يستطع أن يختار طريقاً أو آخر فلينظر أين تكمن مصلحته. ما الذى يربكه ويحيره؟ هل هو عقله وإرادته، معرفته وسعادته؟ إن عقله لا يضره كثيراً اختيار طريق بدلا من اختيار طريق آخر؛ لأنه لا بد أن يختار. أما السعادة فمن المفيد بوضوح وجلاء، وبالتالى من المعقول، أن نراهن على الله؛ "فلو كسبتم، كسبتم كل شىء، وإذا خسرتم، فلن تخسروا شيئا" ها هنا ما لا نهاية له من الحياة اللامتناهية ستكسبونها. صدفة من صدف الكسب ضد عدد لا متناه من صدف الخسارة، وما تراهنوا عليه متناه". وبالتالى فإن المتناهى ليس شيئًا إذا قارناه باللامتناهى. إذن لا داعى للتردد.

قد يقال إن المراهنة على الله تعنى المجازفة بما هو مؤكد ويقينى فى سبيل ما هو غير مؤكد وغير يقينى؛ فالمجازفة من أجل خير متناه فى سبيل خير لا متناه مؤكد مفيدة بصورة واضحة، ولكن اليقين بالخسارة يعادل إمكان الكسب عندما لا يكون هناك شك فى التخلى عن خير متناه مؤكد فى سبيل خير لا متناه غير مؤكد. وفى هذه الحالة يكون الإبقاء على ما يمتلكه المرء بالفعل وبصورة مؤكدة أفضل من التخلى عنه من أجل خير لا متناه عندما لا يعرف بصورة أكيدة أن هناك خيراً لا متناهيًا يمكن أن يكسبه. ولكن يرد بسكال على ذلك بقوله إن كل مراهن يقامر بيقين ليكسب عدم يقين، وهو يفعل ذلك "بدون أن يرتكب معصية ضد العقل". وفضلاً عن ذلك، حتى على الرغم من أن الإنسان الذى يراهن على الله يتخلى عن بعض اللذات، فإنه يكسب لذات أخرى، ويكسب الفضيلة الحقيقية؛ "فى كل خطوة تخطوها فى هذا الطريق، سترى يقيناً بالكسب، وعدماً فيما تجازف به حتى إنك تقر فى النهاية بأنك راهنت على شىء مؤكد ولا متناه لم تقدم له شيئا". إن المطلب الأول هو أن تراهن، أن تبدأ، ليس بتكديس

حجج على وجود الله، بل بتقليل الانفعالات واتباع سلوك أولئك المؤمنين. وبمعنى آخر، على الرغم من أن الإنسان عاجز عن أن يمنح لنفسه الإيمان، فإن هناك قدرًا كبيرًا يمكن أن يفعله عن طريق إعداد نفسه، وإذا فعل ذلك فإن الله سيمنحه الإيمان الذى يبحث عنه.

إن كلمات بسكال تتضمن أحيانًا بالفعل أن الدين يعوزه التدعيم العقلى: "إذا لم يفعل المرء شيئا سوى ما هو مؤكد ويقينى، فإنه ينبغى ألا يفعل شيئا للدين؛ لأنه ليس مؤكدًا ويقينيًا"(٥٠). ولكنه يرى أننا نخاطر باستمرار من أجل ما هو غير مؤكد ويقينى فى الحرب، والتجارة، والرحلات.

وفضلاً عن ذلك، لا وجود لشئ مؤكد ويقينى فى الحياة الإنسانية مطلقًا؛ فليس من المؤكد أننا سنرى غدًا، ولكن لا أحد يعتقد أنه ليس من المعقول أن يفعل وهو يرجح أنه سيكون حيًا فى اليوم القادم، "وثمة يقين فى الدين أكثر مما يوجد فى قولنا إننا سنحيا حتى غد"(٥١). "وليس من المعقول سوى أن نبحث عن الحقيقة، لأننا لو متنا بدون أن نعبد الله، فإننا سنخسر. ولكنك قد تقول: "إذا أراد أن أعبده، فإنه يترك لى علامات إرادته". لقد فعل ذلك، لكنك تتجاهلها. ابحث عنها فذلك يستحق العناء والتعب"(٥٢). "لقد أخبرتك أنك ستمتلك الإيمان حالاً لو أنك هجرت اللذة وتخليت عنها، إنه يجب عليك أن تشرع فى ذلك، وإذا استطعت، سأمنحك إيمانك، ولكنى لا أستطيع... ومع ذلك، فإنه فى استطاعتك أن تهجر اللذة وتتخلى عنها تمامًا وتبحث عما أقول عنه إنه حقيقى"(٥٣). إن حجة الرهان كلها هى بوضوح حجة من أجل الموجود البشرى، هى وسيلة لدفع الشاك لأن يتخلى عن موقفه اللامبالى، وأن يفعل ما يستطيع أن يفعله لكى يضع نفسه فى تلك الحالة التى يصبح فيها الإيمان إمكانا حقيقيًا. وعلى الرغم من الطريقة

---

(٥٠) P. 3, 234, P. 442.

(٥١) Ibid.

(٥٢) P. 3, 236, P. 443.

(٥٣) P. 3, 241, P. 444.

التى يعبر بها بسكال عن نفسه أحيانا، فإنه لا يعتزم إنكار أن هناك علامات على حقيقة الدين المسيحى التى تعادل فى تقاربها دليلاً واضحًا. بيد أن الإنسان لا يستطيع، من وجهة نظره، أن يعرف هذه العلامات بصورة صحيحة، أو يفهم قوة تقاربها إذا لم يتخل أولاً عن حالة اللامبالاة ويبذل مجهودًا جادًا لكى يتغلب على نفسه. تلك هى حجة الرهان بالتالى.

٧- يتضح أن بسكال كتب من حيث إنه مسيحى مؤمن. إنه لا يريد أن يحول الناس إلى "مذهب الألوهية"، وإنما إلى المسيحية. ولقد كان يعى بشدة الحاجة إلى ميول أخلاقية معينة قبل أن يمكن أن يكون التحول إمكانًا عمليًا. ويمكن بالتأكيد أن نختار عبارات ونشدد عليها يقلل فيها من شأن عمل العقل إلى حد مبالغ فيه، ومن هنا كانت الاتهامات بمذهب الاعتماد على الإيمان دون العقل، والإيمان بأن الله مندمج فى الكون، التى أثيرت ضده. لكنا إذا أخذنا وجهة نظر واسعة، وتذكرنا أن اهتمامه الرئيسى هو أن يعيد وعى الناس إلى الهدف الذى يمكن أن يقوم به الله نفسه، وأن الإيمان المسيحى، وليس مذهب الألوهية الفلسفى، هو الذى كان يدور فى خلده، فإننا لا بد أن نسلّم، كما اعتقد، بأن أصالته وعبقريته من حيث إنه مدافع عن الدين تظهر بدقة فى اهتمامه بالإعداد الأخلاقى للإيمان. إن قيمة موقفه العام من حيث إنه مدافع عن المسيحية تفوق فى الأهمية والصحة الدائمة إلى حد كبير تلك الجوانب من تفكيره التى يُنظر إليها على أنها موضع شك ولوم من جانب اللاهوتى الكاثوليكى. إن التفاصيل تعوقنا عن رؤية الكل، ولا تجعلنا نقدّر أهمية بسكال وتأثيره فى تاريخ المدافعين المسيحيين عن الدين.

ولكن إذا كان بسكال شهيرًا من حيث إنه رياضى وعالم من جهة، ومن حيث إنه مدافع مسيحى عن الدين من جهة أخرى، فهل يجب علينا أن نستنتج أنه ليس فيلسوفًا؟ إن الرد يعتمد، بالطبع، على ما نعنيه بالفيلسوف، فإذا كنا نعنى بالفيلسوف إنسانًا يشرع فى إيجاد مذهب عن طريق استخدام العقل فحسب، مذهب يُفترض أنه يمثل الواقع كله، فإننا لا نستطيع بالتأكيد أن نسمى بسكال فيلسوفًا؛ لأنه كان يعتقد أن

المشكلات التى تثار لا يستطيع العقل أن يحلها بدون عون من الإيمان، كما أنه كان يعتقد أن هناك أسراراً تجاوز فهم العقل حتى عندما يستنير بالإيمان. لقد كانت فكرة عقل إنساني قادر على كل شيء بغيضة عنده، ولكن لديه، كما رأينا، وجهة نظر مبرهن عليها عقليًا عن أساليب وطرق المعرفة الإنسانية، وعن "النظم" المختلفة: نظام الجسم، ونظام الذهن أو نظام العلم، ونظام البر والإحسان. ومع أنه لم يطوّر هذه الأفكار والتمييزات فى وجهة نظر فنية، فإن لدينا هنا نظريات فى الإبستمولوجيا، وفلسفة القيم. ويمكن أن نسمى بوضوح تحليله للإنسان فلسفة للإنسان، حتى لو كانت فلسفة تثير إلى حد كبير مشكلات لا يمكن حلها بدون الرجوع إلى الوحى. وفى سياق فلسفته عن الإنسان تظهر أفكار جيدة كثيرة تتصل بالتحليل الأخلاقى والسياسى مثلاً.

وتنطبق كلمة "التحليل" على فكر بسكال بالطبع؛ فعلى سبيل المثال، من غير المعقول أن نتحدث عنه بوصفه محللاً للمعانى المختلفة لكلمة "يعرف"، ومن حيث إنه يبين أن اقتصارها على المعرفة الرياضية وما يحذو حذوها لا يبرره الاستخدام العادى. فالإنسان العادى قد يقول بالتأكيد إنه "يعرف" أن العالم الخارجى موجود، وأن حالة اليقظة ليست حلمًا. وإذا قال المرء إنه لا يعرف ذلك "بالفعل" فإنه يوجد المعرفة بصورة ضمنية بنوع المعرفة الذى يخص المجال المقيد للرياضيات.

ومع ذلك، سيكون من المضلل أن نصف بسكال بأنه محلل فلسفى مثلما نصفه بأنه ميتافيزيقى نسقى. فهل نصفه بأنه مفكر وجودى كما يصفه البعض؟ نعم، بالتأكيد، فقد اهتم بالموجود الإنسانى وبإمكاناته، فضلاً عن أنه اهتم بإمكان أن يختار نفسه، أو لا يختار نفسه فى حضرة الله، إذا استخدمنا لغة وجودية. بيد أن استخدام كلمة "وجودى" بدلالاتها الحديثة سيكون مضللاً إلى حد ما كذلك، مع إنه سيكون مضللا بصورة أقل ربما من كلمة "محلل" أو "ميتافيزيقى". وعلى أية حال، إنه مفكر "وجودى" لأنه مفكر دينى، مفكر اهتم فى المقام الأول بالعلاقة بين الإنسان والله، وبالامتلاك المعيش لهذه العلاقة. وهو ليس، مثل ديكارت، مفكرًا مسيحيًا ببساطة بمعنى أنه مفكر مسيحى؛ فهو مفكر مسيحى بمعنى أن مسيحيته هى إلهام تفكيره، وتوحد

رؤيته عن العالم والإنسان، ومن ثم، إذا كان فيلسوفا فإنه فيلسوف متدين، وبصورة أكثر تحديدا إنه فيلسوف مسيحى. إنه فيلسوف مسيحى فى عصره، بمعنى أنه وجه كلامه إلى معاصريه، وتحدث بلغة استطاعوا أن يفهموها. بيد أن ذلك لا يعنى القول بالطبع إن أفكاره لم يكن لها قيمة باقية ومستمرة. وربما يكون ذلك هو تراث بسكال الرئيسى وهو أنه ترك فى كتاباته المتفرقة مصدراً خصبًا من الدافع والإلهام من أجل تطوير أبعد. ولم يشعر الجميع بهذا الدافع فى واقع الأمر، ووجد البعض أنه منفر وكريه. ويضعه آخرون مع ديكارت، من حيث إنه واحد من أعظم اثنين من الفلاسفة الفرنسيين، وأعجبوا به إعجابًا شديداً. وربما يكون بسكال قد حقق الأمل المعلق عليه بصورة أقل من الأمل المعلق على ديكارت.

الفصل الثامن

الديكارتية (المذهب الديكارتى)

انتشار الديكارتية (المذهب الديكارتى) - جولنكس ومشكلة التفاعل

انتشرت الديكارتية (المذهب الديكارتى) ووجدت مدافعين عنها فى بداية الأمر فى هولندا، التى كانت موطن ديكارت لفترة من الزمن. وبذلك كان هنرى رجنر H. Regnier (١٥٩٣-١٦٣٩)، الذى شغل كرسى الفلسفة فى الأكاديمية، وفى جامعة أوترخت من عام ١٦٣٦، تلميذًا لديكارت، وكذلك الأمر بالنسبة لهنركيوس ريجيوس Henricus Regius أو هنرى لى روى Hernri le Roy (١٥٩٨-١٦٧٩)، الذى كان خليفة رجنر فى جامعة أوترخت، مع أنه لم يشغل كرسى الفلسفة فيها سوى مدة وجيزة. وبعد أن ناصر قضية ديكارت ودافع عنه ضد اللاهوتى فوتيوس Voetius هجر الديكارتية مؤخرًا، وكتب البيان الذى كان سببًا فى كتابة مؤلفه "ملاحظات ديكارت على برنامج". كما درس جين دى راى Jean de Raey، مؤلف "مفتاح الفلسفة الطبيعية" (١٦٥٤)، وأدريان هيريبورد Adrian Heereboord، مؤلف "الموازنة بين فلسفة أرسطو وفلسفة ديكارت" (١٦٤٣) فى جامعة ليدن. وكرستوفر وتش Christopher Wittich (١٦٢٥-١٦٨٧)، الذى حاول أن يبين الاتفاق بين الديكارتية والمسيحية الأرثوذكسية، والذى هاجم إسبينوزا، وهو أكثر هؤلاء الفلاسفة أهمية، لقد نشر فى عام ١٦٨٨ مجلدًا عنوانه "شروح وتأملات" ونشر فى عام ١٦٩٠ مؤلفًا عنوانه "ضد إسبينوزا". وسوف نعالج جولنكس على حدة.

وكان تأثير الديكارتية فى ألمانيا ضئيلاً إلى حد ما. ويمكن أن نذكر من بين الديكارتيين الألمان جون كلوبرج John Clauberg (١٦٢٢-١٦٦٥)، مؤلف "ميتافيزيقا ملفقة أو أنطولوجيا تشوبها السفسطة"، لكنه درّس في هولندا، في جامعتي هربورن وديسبورج. وألماني آخر هو بالتارار بيكر Bultharar Bekker (١٦٣٤-١٦٩٨)، مؤلف عمل عنوانه "عن الميتافيزيقا الديكارتية الواضحة واللافتة للنظر" وقد تفوق فى الهجوم على اضطهاد الساحرات، وذهب إلى أن السحر لا معنى له؛ لأن ما هو روحى لا يمكن أن يؤثر على ما هو مادى.

وفى إنجلترا نشر أنثونى ليجراند Anthŏny Logrand أو أنطونى لى جراند، وهو فرنسى من دويه مؤلفًا عنوانه "مبادئ تعليم الفلسفة" (عام ١٦٧٢ و ١٦٧٨)، وحاول إدخال الديكارتية إلى جامعة أكسفورد. وقد وجد معارضة شديدة من جانب صموئيل باركر Sameul Parker، أسقف أكسفورد، الذى كان ديكارت من وجهة نظره كافرا مثل توماس هوبز. ولكن، بغض النظر عن المعارضة اللاهوتية، فإن الديكارتية تقدمت تقدمًا ضئيلاً فى البلدة، وأعنى بذلك أن فلسفته (بالمعنى الحديث للفظ) تقدمت تقدمًا ضئيلاً، على الرغم من أن فيزيائيته قبلت على نحو واسع. ولم تنجح الديكارتية فى إيطاليًا نجاحًا كبيرًا، ويرجع ذلك بدون شك إلى أن أعمال ديكارت وُضعت فى فهرس الكتب الممنوعة عام ١٦٦٣ بشرط "إلى أن تُصحح"[1]. ويوضع ميشيل أنجيلو فارديلا Michel Angelo Fardella (١٦٥٠-١٧١٨)، وكاردينال جيردل Cardinal Gerdil (١٧١٨-١٨٠٢) تحت عنوان الديكارتيين الإيطاليين، بيد أنهما تأثرا بمالبرانش بصورة أكبر.

وفى هولندا، نشعر فى الغالب بتأثير ديكارت عن طريق أساتذة الجامعة، والمحاضرين الذين أصدروا كُتيبات عن الفلسفة الديكارتية، وحاولوا الدفاع عن ديكارت ضد هجوم اللاهوتيين. ومع ذلك، فإن الديكارتية تمتعت بحظوة شعبية، وأصبحت

---

(١) لم يأخذ أى شخص على عاتقه "تصحيح" أعمال ديكارت، فقد ظلت فى الفهرس إلى هذا اليوم. ويشير شرط "إلى أن تُصحح" إلى مسائل لها مضامين لاهوتية بخصوص تحول قربان التناول إلى جسد المسيح ودمه مثلاً.

الفلسفة الرائجة. وقد قام بيير سيلفيان رجيس Pierre Sylvin Regis (١٦٣٢-١٧٠٧) بمجهود عظيم ليجعلها فلسفة شعبية فى مجتمع عام عن طريق المحاضرات التى ألقاها فى مراكز متعددة، بما فى ذلك باريس، وحاول جاك رولت Jacques Rohault (١٦٢٠-١٦٧٥) وهو فيزيائى، أن يحل محل الفيزياء الأرسطية علماً للفيزياء طبقا لفكر ديكارت. (لقد كانت "رسالته فى الفيزياء" مؤثرة فى "كمبردج" إلى أن شكك فيها مؤلف نيوتن "المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية"). ونشر لويس دى لا فورج Louis de le forge مؤلفاً عنوانه "رسالة فى نفس الإنسان وملكاتها ووظائفها واتحادها بالجسم طبقاً لمبادئ ديكارت" فى عام ١٦٦٦، وظهر فى العام نفسه كتاب جيرو دى كوردمواى Geraud de Cordemoy "التمييز بين النفس والبدن". ورأى عدد من الأوراتوريان فى الجانب "الروحى" من فلسفة ديكارت تشابهاً مع القديس أوغسطين، وأقروا بفضل ديكارت عليهم. وعلى الرغم من وجود اختلاف كبير للغاية بين روح الديكارتية وروح الجنسنيوسية، كما رأينا من كتابات بسكال، فإن جنسنيوسيين عدة ذوى شأن تأثروا بديكارت، وبذلك استخدم أنطونى أرنولد Antoine Arnauld (١٦١٢-١٦٩٤)، مؤلف المجموعة الرابعة من "الاعتراضات"، وبيير نيكول Pierre Nicole (١٦٢٥-١٦٩٥) أفكاراً ديكارتية فى تأليف كتاب "فن التفكير" (عام ١٦٦٢)، المسمى "منطق بور رويال". ومع ذلك، فإن اليسوعيين، الذين كانوا يسعون إلى أن يكون فضل ديكارت عليهم موثوقاً به وفى أمان، كانوا معادين بوجه عام للفلسفة الجديدة.

وعلى الرغم مما قد يسميه المرء النجاح الاجتماعى للديكارتية فى فرنسا، فقد كان هناك قدر ملحوظ من المعارضة الرسمية. ومما يدل على ذلك وضع أعمال ديكارت فى الفهرس الرومانى فى عام ١٦٦٣. وفيما بعد بعشر سنوات كان برلمان باريس على وشك أن يصدر قراراً ضد تدريس الديكارتية عندما منع صدوره نشر كتاب بوالو Boileau "قرار مضحك"، سخر فيه من معارضة العقل كما تمثلها فلسفة ديكارت[٢].

---

(٢) تأثرت نظريات بوالو الجمالية بالديكارتية.

ومع ذلك، فإنه فى عام ١٦٧٥ اتخذت جامعة "أنجير" التدابير اللازمة لوقف تدريس الفلسفة الجديدة، وفى عام ١٦٧٧ اتخذت جامعة "كاين" منحى مماثلا؛ فقد هاجم بسكال مذهب ديكارت باعتباره مؤلهًا طبيعيًا فى طابعه، بينما انتقده جاسندى(٣)، الذى أحيا المذهب الذرى الأبيقورى، من وجهة نظر تجريبية. ورأى بيير دانييل هويه Pierre Daniel Huet (١٦٣٠-١٧٢١)(*)، أسقف أفرانشى، فى مؤلفه "مذكرات برسم تاريخ الديكارتية"، وكتابات أخرى - أنه لا يمكن التغلب على المذهب الشكى إلا بالإيمان الدينى فقط، وليس بالمذهب العقلى الديكارتى.

وأصبحت كتابات ديكارت فى بداية القرن الثامن عشر كتبًا تدريسية رسمية بصورة كبيرة أو قليلة فى الفلسفة فى الجامعات. وتغلغل تأثير فلسفته فى الحلقات الدراسية الكنسية على الرغم من الحظر والمنع الرسمى. ولكن أصبحت الديكارتية بالمعنى الدقيق قوة مستنفذة حينذاك. لقد كانت الديكارتية ذات أهمية عظيمة وباقية بالطبع من حيث إنها إحدى المصادر الأساسية لتطور الميتافيزيقا فى القارة قبل كانط، بيد أن فلسفات أخرى فى القرن الثامن عشر جذبت الاهتمامات والانتباه الذى أُعطى لفلسفة ديكارت فى القرن السابع عشر.

٢- وفى واقع الأمر نلاحظ أن الديكارتية لم تلق تمامًا نوع التطوير الذى كان يرغبه الفيلسوف؛ فقد رأى ديكارت أن الأسس الميتافيزيقية قد تم إرساؤها جيدًا وبصورة صحيحة، وكان يأمل فى أن آخرين يطبقون منهجه بطريقة مفيدة فى العلوم. ولكن بغض النظر عن كاتب أو كاتبين مثل رولت، فإن الديكارتيين أنفسهم قلما حققوا هذه التوقعات؛ فقد اهتموا بالنواحى الميتافيزيقية والإبستمولوجية من الديكارتية. وإحدى المشكلات التى لفتت الانتباه بصفة خاصة مشكلة العلاقة بين النفس والبدن؛

---

(٣) بالنسبة لجاسندى، انظر Vol. 111, PP. 263-4.

(*) بيير دانييل هويه (١٦٣٠-١٧٢١): فيلسوف فرنسى، أسس فى روان أكاديمية للعلوم عام ١٦٦٢. كان فى أول الأمر نصيرًا متحمسًا لديكارت، ثم انقلب عليه وصار من ألد خصومه عندما نشر مؤلفه "نقد الفلسفة الديكارتية" الذى أكمله بـ"مذكرات برسم تاريخ الديكارتية". (المترجم).

إن ديكارت لم ينكر التفاعل بين النفس والبدن، ولكن مع أنه أكده كحقيقة فإنه لم يفعل سوى القليل ليفسر كيف يمكن أن يحدث. إن محاولته التى قام بها لتحديد نقطة التفاعل لم تحل المشكلة التى نشأت من فلسفته؛ لأن الإنسان إذا انقسم فى الحقيقة إلى جوهرين؛ عقلى روحى وجسم ممتد، فإن مشكلة تفسير كيف يمكن أن يحدث التفاعل تصبح خطيرة، ولا تُحل المشكلة بصورة مقنعة عن طريق تأكيد أنه يحدث، وبمحاولة تحديد موضع التفاعل.

وإحدى سبل معالجة هذه المشكلة هى التسليم بحقيقة التفاعل كما فعل ديكارت، ثم تعديل أو إعادة النظر فى النظريات التى أدت إلى صعوبة فى تفسير كيف يمكن أن يحدث التفاعل. غير أن ذلك يعنى التخلى عن إحدى الخصائص الأساسية للديكارتية. وقد اختار الديكارتيون الذين كرسوا انتباههم للمشكلة الإبقاء على موقف ديكارت الثنائى، وأنكروا أن التفاعل لا يحدث فى حقيقة الأمر. وقد أشار لويس دى لا فورج، وجيرو دى كوردمواى إلى هذه الطريقة البطولية للتخلص من المشكلة، بيد أنها ترتبط أيضا باسم جولنكس، ومالبرانش.

كان أرنولد جولنكس Arnold Geulinex (١٦٢٥-١٦٦٩) أستاذًا فى جامعة لوفان، لكنه ترك كرسيه فى عام ١٦٥٨ لأسباب ليست واضحة تمامًا. ذهب إلى "ليدن" وأصبح هناك كالفينيًا. وبعد فترة شغل منصب مدرس فى الجامعة. ونشر معظم كتاباته بنفسه، أما الكتابات الأكثر أهمية فقد ظهرت غُفلاً. ومن بين هذه الكتابات:

يرى جولنكس أنه مبدأ جلىّ واضح أنه فى كل نشاط حقيقى لا بد أن يعرف الفاعل أنه يفعل، وكيف يفعل، ويترتب على ذلك بوضوح أن الشىء المادى لا يمكن أن يكون فاعلاً عليًا حقيقيًا ينتج معلولات إما فى شىء مادى آخر، أو فى جوهر روحى، لأنه ما دام أن الشىء المادى يعوزه الوعى فإنه عاجز عن أن يعرف أنه يفعل، وكيف يفعل. كما يترتب على ذلك أن "الأنا" من حيث إنها أنا روحية، لا تنتج بالفعل إما فى جسمى أو فى بدن أو فى أبدان أخرى تلك المعلولات التى تؤدى بى طريقتى الطبيعية فى التفكير، التى قبلها أرسطو معيارًا، إلى افتراض أن الأنا تنتج؛ لأننى لا أعرف كيف تحدث تلك المعولات.

إننى ملاحظ أو مشاهد لحدوث التغيرات والحركات فى بدنى، لكنى لست الفاعل، أو أنا لست الفاعل العلّى الحقيقى، رغم أفعال إرادتى الداخلية؛ لأننى لا أعرف الارتباط بين أفعال إرادتى والحركات المترتبة عليها فى بدنى. وعلى نحو مماثل، أنا أعى حدوث الإحساسات والإدراكات فى مجال وعيى، لكن بدنى، أو أى شىء مادى خارجى هو الذى يُحدث تلك المعلومات بالفعل.

ولكن إذا كان التفاعل يُنكر هكذا وبالتالى، فكيف نفسر الواقعة التى تقول إن الإرادات تتبعها حركات فى البدن، وإن التغيرات فى البدن تتبعها إحساسات وإدراكات فى الوعى؟ التفسير هو أن فعل إرادتى هو مناسبة يُحدث فيها الله تغيرًا أو حركة فى البدن. وعلى نحو مماثل، الحدث الفيزيائى فى بدنى هو مناسبة يُحدث فيها الله حدثًا فيزيائيا فى وعيى. إن البدن والنفس أشبه بساعتين، لا تؤثر إحداهما على الأخرى ولكنهما تتفقان معًا فى الوقت لأن الله جعلهما يتفقان زمنيًا فى حركاتهما باستمرار. وذلك هو على الأقل التشبيه الذى يبدو أن جولنكس يميل إليه، رغم أن فقرات معينة تفترض بالأحرى تشبيه ساعتين صنعتا بإحكام فى الحالة الأولى حتى إنهما تظلان فى اتفاق تام باستمرار، وهذا التشبيه استخدمه ليبنتز فيما بعد.

ونظرية "المناسبات" هذه، إذا قُبلت بأية حال، لا بد أن تُطبق بوضوح وبصورة أكثر اتساعًا مما تُطبق فى السياق الخاص بالعلاقة بين النفس والبدن؛ لأنه ينتج من المبادئ التى تقوم عليها النظرية أن الأنا الإنسانية لا تؤثر على أى أنا إنسانية أخرى، أو على أى بدن، ولا بدن يؤثر على أى بدن آخر، أو على أى عقل أو أنا. وربما قد يستنتج المرء ببساطة أن العلاقة العلّية ليست شيئًا سوى تتابع منتظم، بيد أن النتيجة التى يستنتجها جولنكس هى النظرية التى أكدها لويس دى لا فورج من قبل والتى تقول إن الله هو العلّة الحقيقية الوحيدة. وما دام يستنتج المرء هذه النتيجة فإنه لا بد أن يميل إلى اتجاه إسبينوزا لا محالة. إذا كانت أفكارى المتتابعة يسببها أو يحدثها الله فىّ، وإذا كنت أنا ببساطة ملاحِظًا أو مشاهدًا للمعلولات التى يُحدثها الله فىّ، وإذا كانت التغيرات والحركات كلها فى العالم المادى يُحدثها الله، فلن يكون بعيدًا للغاية أن نستنتج أن العقول والأبدان

هى أحوال Modes لله. ولا أعنى القول إن جولنكس خطا الخطوة الأبعد إلى مذهب إسبينوزا بالفعل، وإنما اقترب من أن يفعل ذلك. وتشبه أفكاره الأخلاقية أفكار إسبينوزا. نحن لسنا سوى ملاحظين أو مشاهدين: فنحن لا نستطيع أن نغير شيئًا. ومن ثم، لا بد أن ننمى الازدراء الحقيقى للمتناهى، وننمى الإذعان والخضوع التام لله، ونظام الأشياء الذى يسببه فعل إلهى، ونضبط رغباتنا، ونسير على طريق التواضع والطاعة الذى يمليه العقل.

تعرضت نظرية مذهب المناسبات بالطبع لنقد هو أننا إذا عرّفنا النشاط العلّى الحقيقى بأنه نشاط يعرف فيه الفاعل أنه يفعل، وكيف يُحدث المعلول، فإننا قد نفهم النظرية، لكن التعريف تعسفى وليس واضحًا بذاته على الإطلاق. ومع ذلك، إذا قبلنا المبدأ والنظرية، فإن خطوة أبعد ممكنة، كما افترضنا سابقًا، ستكون اقترابًا من مذهب إسبينوزا، ويمكن فى الوقت نفسه محاولة دمج النظرية فى ميتافيزيقا دينية غير إسبينوزية. وهذا ما حاول مالبرانش أن يفعله، ولكن لما كان مالبرانش فيلسوفًا أصيلاً ذا تأثير ملحوظ عن جدارة واستحقاق، فلن يكون مناسبًا أن يشتمل فصل عن الديكارتية معالجة مختصرة لفكره، خاصة إذا كان ذلك يعنى إبرازًا لا يليق لخاصية معينة من فلسفته، وبالتالى فإننى سأخصص له معالجة منفصلة.

الفصل التاسع

مالبرانش

حياته وكتاباته[(١)] – الحواس، الخيال، الفهم: تجنب الخطأ وبلوغ الحقيقة – الله هو العلة الحقيقية الوحيدة – الحرية الإنسانية – رؤية الحقائق الأبدية فى الله – معرفة النفس التجريبية – معرفة العقول الأخرى ومعرفة الأجسام – وجود الله وصفاته – مالبرانش وعلاقته بإسبينوزا – ديكارت وبركلى – أثر مالبرانش

١– ولد نيقولا مالبرانش Nicolas Malebranche فى باريس عام ١٦٣٨. درس الفلسفة فى كلية لامارش College of la Marche، وهناك شعر بإعجاب ضئيل بالأرسطية التى تعلمها، كما أنه درس اللاهوت فى "السوربون". وفى عام ١٦٦٠ انضم إلى "الأوراتوريان"[(*)]، ورسم قسيسًا فى عام ١٦٦٤. وعثر فى هذا العام على عمل لديكارت نُشر بعد وفاته، وهو "رسالة فى الإنسان"، ونشره لويس دى لا فورج، وأعجب إعجابًا شديدًا بمؤلفه الذى لم تكن لديه معرفة سابقة بفلسفته. وشرع، بالتالى، فى دراسة أعمال ديكارت الذى كان ينظر إليه باستمرار على أنه أستاذ فى الفلسفة.

---

(١) فى الإحالة إلى كتابات مالبرانش سنستخدم الاختصارات التالية: تشير R.V إلى "بحث عن الحقيقة" De La Recherche de la Verite، وسنستخدم E.M لتشير إلى "أحاديث عن الميتافيزيقا" Entretiens sur la métaphysique.

(*) جماعة أنشأها Pierre de Berulle، وهو صوفى فرنسى، وكان يهدف منها إلى رفع مستوى رجال الدين. (المترجم).

وربما ما هو جدير بالملاحظة أن الرسالة التى جذبت انتباهه فى البداية كانت بالفعل عملاً فى الفلسفة، وأن مالبرانش بذل جهدًا كبيرًا ليزيد معرفته بالرياضيات من أجل الوصول إلى فهم أفضل لفلسفة ديكارت. ويمكن القول بأنه دخل الروح الديكارتية، نظرًا لاهتمامه بالرياضيات والعلم.

وفى الوقت نفسه شارك مالبرانش ميل الأدباء الأوراتوريان الشديد إلى فكر القديس أوغسطين، وبوجه عام إلى التراث الأوغسطينى الأفلاطونى. وارتباط الديكارتية (المذهب الديكارتى) هذا بالإلهام الأوغسطينى هو خاصية من خصائص فلسفته. وهذا الارتباط لم يكن من وجهة نظره، ووجهة نظر أولئك الذين اشتركوا معه فى رؤيته ارتباطًا مفتعلاً لصنوف من التعارض؛ لأن الأوراتوريان فى باريس رأوا دائمًا فى الجانب "الروحى" من فلسفة ديكارت تقاربًا أو تشابهًا مع فكر القديس أوغسطين. ولكنه يعنى، بالطبع، أن رؤية مالبرانش هى بالتحديد رؤية فيلسوف مسيحى لم يقم بفصل حاد بين اللاهوت والفلسفة، واهتم بتفسير العالم والتجربة الإنسانية على ضوء الإيمان المسيحى. لقد كان ديكارتيًا بمعنى أن فلسفة ديكارت من وجهة نظره صحيحة بصفة عامة، ونظر بالتأكيد إلى هذه الفلسفة على أنها تفوق الأرسطية من حيث إنها أداة فى تفسير التجربة والواقع. بيد أنه لم يعتقد أن الديكارتية أداة عقلية تكفى وتكفى بذاتها، وأن ميتافيزيقاه تتمركز حول اللاهوت بصورة واضحة. إنه لم يكن بالتأكيد الإنسان الذى وثق بفلسفة ديكارت على نحو ما فعل بسكال، أو يقلل من شأن قوة العقل البناءة، لكنه كان بالتحديد مفكرًا مسيحيًا وليس فيلسوفا تصادف أن يكون مسيحيًا. إنه يعطى فى بعض النواحى على الأقل انطباعًا هو أنه مفكر من التراث الأوغسطينى الذى قبل علم ورياضيات القرن السابع عشر، والذى يرى فى الفلسفة الديكارتية أداة لبناء تأليف جديد. وبمعنى آخر، لقد كان مفكرًا أصيلاً. ونعته بأنه "ديكارتى" أو "أوغسطينى" هو إعطاء انطباع مضلل؛ فقد كان كليهما؛ لكن التأليف كان بناء فكر مالبرانش، وليس وضعًا مصطنعًا لعناصر متجانسة جنبًا إلى جنب. ولا بد أن نضيف، مع ذلك، أنه رغم أن مالبرانش يصوّر فلسفته باستمرار بأنها تأليف أو مركب من القديس أوغسطين وديكارت، وانتقادات الإسكولائيين، فإن أثر الإسكولائية الوسيطة على فكره كان أكبر مما كان يحس.

يبحث مالبرانش فى عمله "البحث عن الحقيقة" (١٦٧٤-١٦٧٥) عن علل أو أسباب الخداع والخطأ، ويناقش المنهج الصحيح للوصول إلى الحقيقة. وأعقب هذا العمل بمؤلفه "تكملة البحث عن الحقيقة" (١٦٧٨). ويتناول مؤلفه "رسالة فى الطبيعة والنعمة" (١٦٨٠) هذه الموضوعات من حيث إنها تطبيق لنظرية المناسبات على النظام المجاوز للطبيعة، والتوفيق بين الحرية الإنسانية وفاعلية النعمة الإلهية. وعنوان مؤلفه "تأملات مسيحية" (١٦٨٣) يتحدث عن نفسه. ويشرع مالبرانش فى مؤلفه "مقال فى الأخلاق" فى بيان أنه لا وجود إلا لأخلاق واحدة حقيقية، وهى الأخلاق المسيحية، وأن المذاهب الأخلاقية الأخرى، مثل الرواقية، لا تفى بمعيار الأخلاق الحقيقية. ويلخص مؤلفه "أحاديث عن الميتافيزيقا" (١٦٨٨) مذهبه، فى حين أن مؤلفه "بحث فى اتصال الحركة" (١٦٩٢) علمى خالص فى طابعه. ويناقش مالبرانش فى مؤلفه "مقال فى محبة الله" نظرية فنلون عن محبة الله الخالصة التى سلّم بها بوسييه إلى أبعد حد. وفى مؤلفه "حديث بين فيلسوف مسيحى وفيلسوف صينى" (١٧٠٨) يعالج مسائل تهتم بوجود الله وطبيعته. وفى مؤلفه "تأملات فى تقدم الفيزياء" (١٧١٥) يرد على عمل Boursier "أثر الله على العالم أو تقدم الفيزياء" (١٧١٣) المصطبغ بصبغة جنسنيوسية.

لقد صاحب حياة مالبرانش الأدبية قدر كبير من الجدال؛ فقد أصبح أرنولد بصفة خاصة الخصم المعروف، فقد هاجم أفكار مالبرانش الفلسفية ونظرياته عن النعمة، لقد فضح مالبرانش فى روما، وعلى الرغم من أن مالبرانش دافع عن آرائه، فإن مؤلفه "بحث فى الطبيعة والنعمة" وُضع فى الفهرس فى نهاية عام ١٦٨٩، كما أن فنلون كتب ضده. وكان عمله الأخير الذى كتبه قبل وفاته فى عام ١٧١٥ ردًا على Boursier، كما رأينا.

٢- الخطأ هو علّة شقاء الإنسان، إنه المبدأ السيئ الذى يسبب الشر فى العالم، إنه هو الذى يسبب فى نفوسنا الشرور كلها التى تصيبنا، وليس فى استطاعتنا أن نأمل فى سعادة حقيقية ودائمة إلا بأن نجاهد بجد لنتجنبه[٢]. الخطأ ليس ضروريًا

---

(٢) R.V., 1,1.

للإنسان، ومهما قد يقول الشكاك، فإن لدى الإنسان القدرة على بلوغ الحقيقة. ويمكن إرساء قاعدة عامة في الحال هي "يجب علينا ألا نقبل قبولاً تامًا إلا الأشياء التي نراها بوضوح"[٣]. صحيح أنه فيما يتعلق بأسرار الإيمان الموحى بها يجب علينا أن نخضع للسلطة، بيد أن السلطة لا محل لها في الفلسفة. وإذا كان ديكارت يُفضل على أرسطو، فإن ذلك ليس مرده أنه ديكارت، وإنما بسبب الطابع الجليّ للقضايا الصادقة التي أكدها: "لكي تكون مسيحيًا مخلصًا لا بد أن تؤمن عن عمى، ولكن لكي تكون فيلسوفًا لا بد أن ترى بوضوح وجلاء"[٤]. وثمة تمييز لا بد أن يكون بالفعل بين الحقائق الضرورية مثل تلك التي نجدها في الرياضيات، والميتافيزيقا، "وحتى في جزء كبير من الفيزياء والأخلاق"، والحقائق الممكنة مثل القضايا التاريخية. ولا بد أن نتذكر أننا نقنع في الأخلاق، والسياسة، والطب، وكل العلوم العملية بالاحتمال، لا لأن اليقين لا يمكن بلوغه، بل لأنه يجب علينا أن نفعل ولا يمكن أن ننتظر من أجل بلوغ اليقين. لكن ذلك لا يغير الواقعة التي تقول إنه إذا امتنعنا عن القبول التام لأية قضية لا يكون صدقها واضحًا، فإننا لا نخطئ؛ لأن قبول حقيقة محتملة من حيث إنها صادقة على الأرجح ليس قبولاً تامًا، ولا يوقعنا في الخطأ.

ومع ذلك، رغم أن الخطأ ليس ضروريًا للإنسان، بل يعتمد على استخدام الإرادة الحرة، فإن وقوعنا في الخطأ هو حقيقة تجريبية. وعند فحص علل الخطأ من الأفضل أن ننظر إلى الحواس؛ لأن الإحساس هو أحد الأنواع الثلاثة "للإدراك" البشري، والنوعان الآخران هما الخيال، والفهم الخالص.

"ليست حواسنا هي التي تخدعنا، بل هي إرادتنا التي تخدعنا عن طريق أحكامها المتعجلة"[٥]. ويعني مالبرانش أننا لا نستخدم إرادتنا الحرة لتضبطنا من صنع أحكام متعجلة عن الأشياء الخارجية، أي من الحكم بأن علاقة الأشياء بنا هي إشارة أكيدة

(٣) R. V., 1,3.

(٤) Ibid.

(٥) R. V., 1,3.

إلى طبيعة الأشياء فى ذاتها؛ "فعندما يشعر شخص ما بالحرارة، فإنه لا ينخدع بالاعتقاد بأنه يشعر بها... ولكنه ينخدع إذا حكم بأن الحرارة التى يشعر بها تكون خارج النفس التى تشعر بها"(٦). ويتابع مالبرانش ديكارت فى إنكار موضوعية الصفات الثانوية؛ فهذه الصفات من حيث إنها موضوعات للوعى، هى آثار أو أعراض، وليست صفات موضوعية للأشياء فى ذاتها. إذا اتبعنا إشارتنا الطبيعية لكى نفترض أنها صفات موضوعية للأشياء فى ذاتها فإننا نقع فى الخطأ، ولكنا قادرون على منع أنفسنا من صنع هذه الأحكام المتعجلة. وعلى نحو مماثل ليس إدراكنا الحسى للصفات الأولية إشارة تكفى لما تكون الأشياء فى ذاتها، ولنأخذ مثالا بسيطًا: "يبدو القمر لأبصارنا أكبر من أكبر النجوم، ولكنا مع ذلك ليس لدينا شك فى أنه أصغر بصورة لا مثيل لها"(٧)، وأيضا، الحركة والسكون الظاهريان، والسرعة والبطء كلها نسبية. وباختصار، يجب علينا "ألا نحكم بالحواس على ماذا تكون الأشياء فى ذاتها، بل يجب علينا أن نحكم عليها فقط عن طريق علاقتها بأجسامنا"(٨).

يبدأ مالبرانش بقبول التمييز الديكارتى بين نوعين من الجواهر: الجوهر الروحى واللاممتد، والجوهر المادى، أو الامتداد الذى تكون لديه القدرة على استقبال أشكال مختلفة، والقدرة على الحركة(٩). ومن توحيد الجوهر المادى، أو الجسمى بالامتداد يستنتج النتيجة نفسها الخاصة بالصفات مثلما فعل ديكارت. لكن ذلك لا يعنى القول أن مالبرانش يكرر ببساطة ما قاله ديكارت فى فحصه للإدراك الحسى؛ فهو يفحص المادة بالتفصيل، ويقوم بتمييزات دقيقة. فهو يؤكد(١٠)، مثلاً، أنه يوجد فى الإحساس أربعة عناصر مختلفة لا بد من تمييزها وهى: فعل الموضوع (وأعنى حركة الجزيئات مثلا)، والتغيرات فى أعضاء الحس والأعصاب والمخ، والإحساس أو الإدراك فى النفس،

---

(٦) Ibid.

(٧) R. V., 1,6.

(٨) R. V., 1,5.

(٩) R. V., 1,1.

(١٠) R. V., 1.10.

والحكم الذى تصنعه النفس. وهنا لا بد أن نميز بين الحكم الطبيعى أو الآلى الذى يلازم الإحساس، والحكم الحز الذى يمكن أن نمتنع عنه، حتى وإن كان ذلك يتم بصعوبة. ولما كانت هذه العناصر المختلفة توجد معًا وتحدث كأنها فى الحال، فإننا نميل إلى الخلط بينها، ولا نلاحظ أن الإحساس من حيث إنه حدث سيكولوجى يوجد فى النفس لا فى جسم المرء ولا فى أى جسم آخر. ونتيجة مالبرانش النهائية هى أن حواسنا "أمينة جداً ودقيقة فى إخبارنا عن العلاقات التى تكون بين الأجسام كلها التى تحيط بنا وبين جسمنا، ولكنها عاجزة عن أن تخبرنا عما تكون هذه الأجسام فى ذاتها. ولكى نستخدمها استخداماً جيداً، يجب ألا نستخدمها إلا لكى نحافظ على الصحة والحياة... دعنا نفهم جيداً أن حواسنا قد مُنحت لنا من أجل المحافظة على جسمنا.."(١١).

ويتابع مالبرانش ديكارت فى وجهة نظره عن العملية السيكولوجية المتضمنة فى الإحساس، وأعنى بذلك أنه يتصور الأعصاب بأنها قنوات صغيرة جداً، أو أقماع تنتقل خلالها "الأرواح الحيوانية"؛ فعندما يؤثر موضوع خارجى على عضو الإحساس فإن السطح الخارجى للأعصاب يتحرك، وتنقل الأرواح الحيوانية الانطباع إلى المخ. ثم يحدث هناك العنصر السيكولوجى فى الإحساس، الذى لا يخص سوى النفس. ومع ذلك، فإنه أثناء العملية السيكولوجية تُطبع "آثار" على المخ عن طريق الأرواح الحيوانية، وقد تكون هذه "الآثار" أكبر أو أقل عمقًا، وبالتالى، إذا تحركت الأرواح الحيوانية عن طريق علّة أخرى غير وجود موضوع خارجى يؤثر على عضو الإحساس، فإن هذه "الآثار" تتأثر وتنتج صورة نفسية. وقد يرغب الإنسان فى إنتاج، أو استنساخ صور، وتنتج حركة الأرواح الحيوانية نتيجة لتأثير الإرادة، وعندما تتأثر الآثار التى تُطبع على أنسجة المخ تنتج الصور. ولكن حركات الأرواح الحيوانية قد تحدث بسبب علّة أخرى غير فعل الإرادة، ثم تنتج الصور بصورة لا إرادية. ومن المدهش أننا نلاحظ أيضا أن مالبرانش يقدم تفسيراً آليا لتداعى الصور؛ فإذا لاحظت أشياء عديدة ترتبط معًا، فإن ارتباطًا يتم بين الآثار المناظرة فى المخ، وإثارة عضو من مجموعة الآثار ترتبط مع

---

(١١) R. V., 1,20.

إثارة الأعضاء الأخرى؛ "فإذا وجد شخص ما نفسه في حفلة عامة مثلا، ولاحظ كل الظروف، وكل الشخصيات الهامة التى تحضرها، والزمان، والمكان، واليوم، وكل التفاصيل الأخرى، فإن ذلك يكفى لأن يستدعى المكان أو حتى ظرف من ظروف الحفلة أقل استدعاء للانتباه، وأن يتمثل لنفسه كل الظروف الأخرى"(١٢). وهذا التداعى، أو الارتباط ذو أهمية بعيدة المدى؛ "إن ارتباط الآثار المتبادل، وارتباط الأفكار بالتالى، ليس هو أساس كل صور البلاغة فحسب، بل هو أيضا أساس تشابه أشياء أخرى ذات أهمية فى الأخلاق، والسياسة، وبوجه عام فى العلوم كلها التى لها صلة بالإنسان"(١٣). وفضلاً عن ذلك، "توجد فى أجسامنا آثار ترتبط بعضها ببعض بصورة طبيعية، وترتبط كذلك بانفعالات معينة؛ لأن ذلك ضرورى للمحافظة على الحياة.. فأثر ارتفاع شاهق الذى يراه شخص ما من أسفل وفوقه شخص معرض للوقوع، أو أثر جسم كبير مهيأ للوقوع علينا ويقتلنا يرتبط بصورة طبيعية بالأثر الذى يمثل الموت، وبحركة الأرواح التى تجعلنا متأهبين للهروب، والرغبة فى الهروب. وهذا الارتباط لا يتغير أبداً؛ لأنه ضرورى حتى إنه يكون هو هو باستمرار، ويكمن فى تنظيم أنسجة المخ التى تكون لدينا منذ الميلاد(١٤). كما تُفسر الذاكرة عن طريق انطباعات على أنسجة المخ وعادة انتقال الأرواح الحيوانية عن طريق قنوات حيث لم تعد تجد أى مقاومة.

وبذلك فإن الخيال يوازى الإحساس، بمعنى أنه ملكة إنتاج، أو استنساخ صور الأشياء المادية عند غياب تلك الأشياء، أعنى عندما لا ندرك الأشياء المشار إليها بالفعل. وبالتالى فإن نوع الملاحظات نفسه الذى سقناه عن الخطأ بالنسبة للإحساس يمكن أن نسوقه عن الخطأ الذى يرتبط بالخيال، فإذا حكمنا على أن صور الأشياء المادية تمثل الأشياء كما تكون فى ذاتها، ولا تمثل الأشياء فى علاقتها بنا، فإن حكمنا يكون خاطئًا. لكن الخيال يمكن أن يكون مصدر أو سبب خطأ آخر بالطبع. إن منتجات الخيال أضعف

---

(١٢) R. V., 2, 1,5.

(١٣) Ibid.

(١٤) Ibid.

من الإحساسات الفعلية بوجه عام، ونحن نسلّم بها بوجه عام كما تكون، بيد أنها تكون فى بعض الأحيان خصبة ويكون لها نفس القوة مثل الإحساسات من وجهة النظر السيكولوجية، وقد نحكم بالتالى على أن الموضوعات التى نتخيلها موجودة من الناحية الفيزيائية بينما لا تكون موجودة فى الواقع الفعلى.

ومع ذلك فإن مالبرانش يضع تحت العنوان العام للخيال قدراً أكبر من الاستنساخ المحض للصور بالمعنى العادى؛ فقد رأينا أنه يدرج دراسة الذاكرة، ويعطيه ذلك الفرصة لأن يكتب بالتفصيل ضد الإسكولائيين، والمؤرخين، والشراح الذين اهتموا بعمل الذاكرة أكثر مما اهتموا "بالفهم الخالص"، ومن هؤلاء كل أولئك الذين خصصوا اهتماماً مطولاً لفحص ما أقره أرسطو بالنسبة للخلود مثلاً، وأولئك الذين أعطوا وقتاً لفحص عما إذا كانت النفس الإنسانية خالدة بالفعل. ومع ذلك فالأسوأ هم أولئك الذين تصوروا أن أرسطو، أو أى شخص آخر، سلطة فى المسائل الفلسفية؛ "فى مسائل اللاهوت ينبغى علينا أن نحب ما هو متعلق بما هو قديم لأنه ينبغى علينا أن نحب الحقيقة، والحقيقة توجد فى العصور القديمة.. أما فى مسائل الفلسفة فينبغى علينا أن نحب، على العكس، ما هو متعلق بما هو جديد وحديث لنفس السبب وهو أنه ينبغى علينا أن نحب الحقيقة باستمرار ونبحث عنها. ورغم ذلك فإن العقل لا يريدنا أن نصدق هؤلاء الفلاسفة الجدد فى كلمتهم أكثر مما نصدق الفلاسفة القدماء. إن العقل يريد منا أن نفحص أفكارهم بانتباه ولا نقبلها إلا عندما لم نعد نشك فيها"[(١٥)]. وبذلك يحاول مالبرانش أن يربط الانفتاح وعدم التحيز و"الحداثة" فى الفلسفة بقبول مخلص بالعقيدة الكاثوليكية الخاصة بالتسليم، وهى أن كتابات الآباء والتسليم بها هى شاهد عيان على الحقيقة اللاهوتية.

يعالج مالبرانش فى الجزء الثالث من "رسالته عن الخيال" النقل سريع الانتشار لخيالات قوية، وأعنى بذلك "القوة التى تمتلكها أذهان معينة لإيقاع الآخرين فى أخطائهم"[(١٦)].

---

(١٥) R. V., 2,2,5.

(١٦) R. V., 2,3,1.

إن أذهان بعض الناس تستقبل "آثاراً" عميقة جداً من موضوعات ليست مهمة أو ليست مبهمة نسبيًا. ورغم أن ذلك ليس خطأ فى ذاته، فإنه يصبح مصدراً للخطأ إذا هيمن الخيال، فعلى سبيل المثال، أولئك الذين لديهم خيالات قوية قد تكون لديهم القدرة على التأثير على الآخرين، ونشر أفكارهم، وترتليان Tertullian(*) واحد من هؤلاء؛ "فالاحترام الذى كان يكنه لرؤى مونتانوس Montanus(**)" وعرافاته هو دليل لا خلاف عليه على ضعف حكمه. ويدل هذا الحماس، وتلك النشوات، وصنوف التعصب لمسائل تافهة على اضطراب الخيال؛ فكم من أجزاء غير منتظمة فى مبالغاته واستعاراته! وكم من حجج مختالة ورائعة لا تبرهن إلا عن طريق تألقها المحسوس، ولا تقنع إلا عن طريق إبهار العقل[١٧]. ومونتانى كاتب آخر أثرت كلماته عن طريق قوة خياله وليس عن طريق قوة إقناع حججه.

"إن أخطاء الحواس والخيال تأتى من طبيعة البدن وتكوينه، ويكتشفها النظر فى اعتماد النفس على الجسم. أما أخطاء الفهم الخالص فلا يمكن اكتشافها إلا عن طريق النظر إلى طبيعة العقل ذاته، وطبيعة الأفكار التى تكون ضرورية لفهمه للموضوعات[١٨]. وماذا نعنى بلفظ "الفهم الخالص"؟ يخبرنا مالبرانش أنه يعنى هنا قدرة العقل على معرفة الموضوعات الخارجية بدون تكوين صور مادية لها فى الذهن[١٩]، وبالتالى، فإن العقل متناه، ومحدود. وإذا لم نضع هذه الحقيقة فى اعتبارنا تنتج الأخطاء؛ فالهرطقة، مثلاً ترجع إلى عدم رغبة الناس فى الإقرار بهذه الحقيقة، وإيمانهم بما لا يفهمونه،

(*) ترتليان (١٦٠-٢٣٠م تقريبًا): لاهوتى قرطاجى، دافع عن المسيحية وحمل على الهراطقة بقوة. أنشأ مذهبًا عمر فى إفريقيا حتى القرن الخامس عشر. قال: إن الإيمان الأعمى هو السبيل الأوحد إلى اليقين والخلاص. (المترجم).

(**) مونتانوس: راهب من أهل القرن الثانى الميلادى. زعم أنه صوت الروح القدس، وتنبأ بأن المسيح سوف يعود إلى الأرض فى وقت قريب جداً، وأن مكان ظهوره سيكون فى مكان قريب من أنقرة فى تركيا. ومن أجل ذلك راح يدعو الناس إلى التوبة، والصيام.... وعُرف هذا المذهب بالمونتانوسية. (المترجم).

(١٧) R. V., 2,3,3.

(١٨) R. V., 3,1,1.

(١٩) Ibid.

كما أن بعضهم لا يتبع النهج الصحيح فى تفكيره؛ فهم يعكفون بصورة مباشرة على البحث عن حقائق خفية لا يمكن معرفتها إلا إذا عرفنا حقائق أخرى من قبل ، ولا يميزون بوضوح بين ما هو واضح وجلى وما هو محتمل. وأرسطو مخطئ عظيم فيما يتعلق بهذا الأمر. ومع ذلك، فإن الرياضيين، وبصفة خاصة أولئك الذين استخدموا الجبر والمنهج التحليلى الذى مارسه فيتا Vieta وديكارت ساروا فى الطريق الصحيح. إن قدرة العقل ومداه لا يمكن أن تزيد: "ونفس الإنسان هى، إذا شئت فقل، كمية محددة، أو جزء من الفكر له حدود لا يستطيع أن يتجاوزها"[٢٠]. بيد أن ذلك لا يعنى أن العقل لا يستطيع أن يؤدى وظائفه بصورة جيدة كبيرة أو قليلة والرياضيات هى أفضل وسيلة لتدريب العقل على أن يبدأ بأفكار واضحة ومتميزة، وينتقل بطريقة منظمة. والحساب والجبر "هذان العلمان هما أساس العلوم الأخرى كلها، ويقدمان الطريقة الصحيحة لاكتساب العلوم الدقيقة كلها؛ لأن المرء لا يستطيع أن يستخدم قدرة العقل استخداماً أفضل إلا عن طريق الحساب، وفضلاً عن ذلك عن طريق الجبر"[٢١].

وينتقل مالبرانش إلى وضع قواعد يجب مراعاتها فى البحث عن الحقيقة. والقاعدة العامة الأساسية هى أنه ينبغى ألا نحكّم العقل إلا فى تلك المسائل التى يكون لدينا عنها أفكار واضحة، وينبغى باستمرار أن نبدأ بالأشياء الأكثر بساطة وسهولة[٢٢]. ويتضح، بقدر ما يكون المنهج هو الذى يعنينا، أن مالبرانش يتابع مثل ديكارت الأعلى؛ إذ يجب علينا أن نقيم بحثنا عن الحقيقة على إدراك أفكار واضحة ومتميزة، وننتقل على نحو منظم يماثل النظام الذى يراعيه الرياضيون، فعلى سبيل المثال، "لكى نعرف خصائص الامتداد، يجب علينا أن نبدأ، كما فعل السيد ديكارت، بالعلاقات الأكثر بساطة وننتقل مما هو أبسط إلى ما هو أكثر تعقيداً، لا لأن هذا المنهج طبيعى، ويعين العقل فى عمليات فحسب، بل أيضا لأنه ما دام أن الله يعمل بنظام باستمرار،

(٢٠) R. V. 5,1,3.
(٢١) Ibid.
(٢٢) R. V., 6,2,1.

ويأبسط الوسائل والطرق، فإن طريقة فحص أفكارنا هذه وعلاقاتها ستجعلنا نعرف أعماله بصورة أفضل"[٢٣]. إن ديكارت هو البطل، وأرسطو هو الوغد. وعندما يتحدث مالبرانش عن أرسطو وأفعاله المشينة فإنه كان يعنى بوضوح مثله فى ذلك مثل فلاسفة "محدثين" آخرين الأرسطيين؛ إذ لم يكن للأهمية التاريخية لأرسطو وإنجازاته فى عصره سوى تقدير ضئيل. لقد كان الاعتراض بصورة أساسية على أرسطو كما تمثله "الأرسطية أو المذهب الأرسطى"، ومن حيث إنه سلطة. ولقد كان مالبرانش حريصًا على أن يضيف أنه لم يكن يحاول أن يجعل سلطة ديكارت تحل محل سلطة أرسطو.

٢- ثمة إشارة ذكرناها فى القسم السابق عن الموضوعات الخارجية التى تثير أعضاء الحس، وعن الأرواح الحيوانية التى تسبب أو تحدث آثارًا فى أنسجة المخ، وعن الصور والأفكار التى تنتج من، أو تحدثها هذه العملية السيكولوجية. وعلى نحو مماثل، ثمة إشارة ذكرناها عن النفس التى تحث على حركة الأرواح الحيوانية، وتثير بذلك الخيال، أو تحرك أعضاء الجسم، مهما تكن الحال. بيد أنه لكى نتحدث بهذه الطريقة لا بد أن نستخدم اللغة العادية التى لا تمثل نظرية مالبرانش بصورة دقيقة؛ لأنه قبل الثنائية الديكارتية بين الروح والمادة، الفكر والامتداد، وتوصل إلى نتيجة هى أنه لا يمكن لإحداهما أن تؤثر على الأخرى بصورة مباشرة. إنه يتحدث، فى واقع الأمر، عن النفس، لكن هذا المصطلح لا يعنى النفس بالمعنى الأرسطى، بل إنه يعنى العقل (أو الروح). ومع أنه يتحدث عن اعتماد النفس على البدن، والعلاقة الوثيقة بينهما، فإن نظريته هى أن العقل والبدن شيئان بينهما تناظر وليس تفاعل. فالعقل يفكر، لكنه لا يحرك البدن، إذا تحدثنا بصورة ملائمة، والبدن هو آلة جعلها الله تتواءم بالفعل مع النفس، لكنها لا "ينضج فيه الحياة" بالمعنى الأرسطى لهذا المصطلح. صحيح أنه يعالج بالتفصيل التناظر بين الأحداث الفيزيائية والسيكولوجية، بين آثار فى المخ وآثار فى النفس مثلاً. لكن ما كان يدور فى خلده هو التوازى السيكولوجى- الفيزيائى وليس التفاعل.

---

(٢٣) R. V., 6, 2, 4.

"يبدو لى من المؤكد تمامًا أن إرادة الكائنات الروحية عاجزة عن تحريك أصغر جسم موجود فى العالم؛ لأنه من البين أنه لا توجد رابطة ضرورية بين إرادتنا، مثلا، وتحريك ذراعنا وبين حركة الذراع، صحيح أنها تتحرك عندما نريد، وبذلك نكون نحن العلة الطبيعية لحركة ذراعنا، بيد أن العلل الطبيعية ليست أبدًا هى العلل الحقيقية، بل هى علل مناسبة Occational Causes لا تفعل إلا عن طريق قوة وفاعلية إرادة الله كما شرحت ذلك توا"[24](*).

ولا ينكر مالبرانش بالتالى أننى أكون بمعنى، ما العلة الطبيعية لحركة ذراعى. ولكن مصطلح "علة طبيعية" يعنى هنا "علة مناسبة". فكيف يمكن ألا تكون إرادتى شيئا سوى أنها علّة مناسبة؟ إننى لا أعرف بالتأكيد كيف أحرك ذراعى، إذا حركته؛ "لا يوجد إنسان يعرف ماذا يجب عليه أن يفعل ليحرك إحدى أصابعه عن طريق الأرواح الحيوانية، فكيف إذًا يستطيع الناس أن يحركوا أذرعتهم؟ إن هذه الأمور تبدو جلية واضحة لى، ويبدو لى أيضًا أنها كذلك بالنسبة لكل أولئك الذين هم مهيئون للتفكير، مع أنها ربما تكون عسيرة على أولئك الذين لا يكونون مهيئين إلا للإحساس"[25]. وهنا يفترض مالبرانش افتراض جولنكس الذى لا ريب فيه وهو أن الفاعل العلّى الحقيقى يعرف أنه يفعل وكيف يفعل. وفضلاً عن ذلك، فإن القول بأننى أكون العلّة الحقيقية لحركة ذراعى هو فكرة متناقضة؛ "فالعلة الحقيقية هى علّة يدرك العقل بينها وبين معلولها ارتباطًا ضروريًا. وهذا ما أعنيه بالمصطلح"[26]. إن العلة لكى تكون حقيقية يجب أن تكون فاعلاً خالقًا، ولا يستطيع فاعل إنسانى أن يخلق. ولا يستطيع الله أن ينقل هذه القوة إلى موجود بشرى. وبذلك، لا بد أن نستنتج أن الله يحرك ذراعى بمناسبة إرادتى أن يتحرك ذراعى.

---

(٢٤) R.V., 6,2,3.

(*) يريد مالبرانش من وراء ذلك أن يؤكد أن الله هو الفاعل الوحيد، أو هو العلة الفاعلة الوحيدة بما فى ذلك كل فعل يفعله الإنسان. وكل العلل التى نفترضها ما هى إلا "مناسبات". (المترجم).

(٢٥) Ibid.

(٢٦) Ibid.

الله هو، بالتالى، العلّة الوحيدة والحقيقية: "لقد أراد الله منذ الأزل، وسيظل يريد إلى الأبد، وبعبارة أكثر دقة، لا يتوقف الله عن أن يريد، لكن ذلك يتم بدون تغيير ولا توال أو ضرورة، أن يريد أن يحدث على مدى الزمان"[٢٧]. لكن إذا كان الله يريد خلق كرسى والمحافظة عليه، مثلا، فإنه لا بد أن يريد أن يكون فى مكان ما وليس فى مكان آخر فى أى زمن معين، "وبالتالى فإن من التناقض أن يقال إن جسمًا يحرك آخر، بل أقول أكثر من هذا وهو من التناقض أن تقول إنك تستطيع أن تحرك كرسيك.. فلا تستطيع قوة أن تنقله إلى حيث لا ينقله الله، أو تضعه حيث لا يضعه الله..."[٢٨]. يوجد فى الطبيعة بالتأكيد نظام طبيعى بمعنى أن الله أراد، مثلا، أن (أ) لا بد أن تتبع (ب) باستمرار، وهذا النظام محفوظ باستمرار، لأن الله أراد أن يُحفظ. وبالنسبة لكل ظاهرة خارجية، يبدو أن (أ) تسبب (ب) لكن التأمل الميتافيزيقى يبين أن (أ) هى علة مناسبة ببساطة. ولا تبين الواقعة التى تقول إنه عند حدوث الحدث (أ) يسبب الله الحدث (ب) باستمرار، أن (أ) هى العلة الحقيقية لـ (ب)، إنها ببساطة مناسبة فاعلية الله فى إحداث (ب)، وفقًا لخطة العناية الإلهية.

لدينا هنا ارتباط لافت للنظر لتحليل تجريبى للعلّية عن طريق نظرية ميتافيزيقية. فبقدر ما يكون الارتباط بين (أ) و (ب)، لا يمكننا أن نكتشف سوى علاقة تتابع منتظم. ولكن ذلك لا يعنى بالنسبة لمالبرانش أن العلّية بوجه عام لا تعدو شيئا سوى تتابع منتظم، فهى تعنى أن العلل الطبيعية ليست عللاً حقيقية، وأن العلة الحقيقية الوحيدة هى فاعل مجاوز للطبيعة: هى الله. وهذا المبدأ العام لا بد أن يصدق بوضوح بالنسبة للعلاقة بين النفس والبدن فى الإنسان: فثمة توازٍ وليس تفاعلاً بينهما. ويستنتج مالبرانش من ذلك نتيجة مفادها أن "نفسنا لا تتحد مطلقًا مع بدننا على النحو الذى يفترضه الرأى العام. فالنفس تتحد مباشرة بالله وحده"[٢٩].

(٢٧) E.M., 7,9.

(٢٨) E.M., 7,10.

(٢٩) E. M., 7, 15.

٤- إذا كان الله هو العلّة الوحيدة، فإنه يبدو أنه يجب إنكار الحرية الإنسانية استنادًا إلى أن الله هو العلة حتى لأفعال إرادتنا. ولكن مالبرانش لا ينكر الحرية الإنسانية والمسئولية، ولا بد من تقديم تفسير مختصر للطريقة التى يوفق بها بين إقرار الحرية الإنسانية وأن نعزو إلى الله وحده كل فاعلية علّية حقيقية.

لقد أراد مالبرانش أن يجد صنوفًا من التوازى والمماثلة بين العالم المادى والعالم الروحى، وأيضا بين النظام الطبيعى والنظام المجاوز للطبيعة؛ فنحن نجد حركة فى العالم المادى، مجال الأجسام، والعامل المناظر لها فى العالم الروحى هو الميل، "ومن ثم يبدو لى أن ميول الأرواح تخص العالم الروحى مثلما تخص الحركة العالم المادى"(٣٠). ولو لم تفسد الخطيئة طبيعتنا، لكنا على وعى مباشر بالميل الأساس فى أرواحنا، ومع ذلك، فإنه يجب علينا أن نصل إلى هذه المعرفة بالتأمل والحجة. إن الله ليس له، بالتالى، علة غائية أخرى فى عملياته سوى نفسه، فمن حيث إنه خالق فإنه يريد بالتأكيد حفظ الموجودات التى خلقها كما أنه يريد خيرها، ولكن "الله يريد مجده من حيث إنه غايته الأساسية، وهو (يريد أيضا) حفظ المخلوقات ولكن من أجل مجده"(٣١). وميول المخلوقات الأساسية لا بد أن تناظر إرادة الخالق ومقاصده، وبالتالى، فإن الله طبع فى المخلوقات الروحية ميلاً أساسيًا نحوه، ويأخذ ذلك صورة ميل نحو الخير بوجه عام، وهو السبب فى أننا لا نرضى بخير متناه، أو مجموعة من خيرات متناهية، إننا نقابل خيرات متناهية، وبفضل ميلنا الأساسى إلى الخير بوجه عام نرغبها ونحبها، فضلاً عن كل تلك التى لها علاقة وثيقة بحفظ وجودنا، والحصول على السعادة. والقول بأن لدينا ميلاً نحو الخير بوجه عام، والقول بأننا نميل بطبيعتنا نحو الحصول على السعادة، هما شيء واحد فى نهاية الأمر. لكن الخير المتناهى لا يمكن أن يرضى أو يشبع الميل نحو الخير بوجه عام، ولا يمكن أن نجد السعادة بدون الله. وبالتالى، لا بد أن نقر أن إراداتنا تتجه نحو الله، حتى إذا لم نعِ بصورة مباشرة هذا الاتجاه نحو الله، بدافع العماء وصنوف الاضطراب الناتجة عن الخطيئة.

---

(٣٠) R. V., 4,1.

(٣١) R. V., 4,1.

وإذا كان الله قد طبع فى إرادتنا، بالتالى، ميلاً لا يمكن استئصاله نحو الخير بوجه عام، ميلاً لا يمكن أن يرضى أو يشبع إلا عن طريق الخير الأقصى واللامتناهى، وهو الله نفسه، فإنه يتضح أننا نحن لا نكون علل الميل والحركة الداخلية. إنه ميل ضرورى، لا يخضع لتحكمنا الحر. وفضلا عن ذلك فإن "ميولنا نحو خيرات خاصة أو معينة، التى (أى الميول) هى عامة ومشتركة بالنسبة لجميع الناس، على الرغم من أنها ليست قوية فى كل الناس بالتساوى، مثل ميلنا إلى حفظ وجودنا، ووجود أولئك الذين نتحد معهم بطبيعتنا - هى أيضًا انطباعات إرادة الله فينا؛ لأننى أسمى بدون تمييز "الميول الطبيعية" كل انطباعات خالق الطبيعة التى تشترك فيها الأرواح كلها"[٣٢]. إن هذه الميول طبيعية وضرورية للغاية.

ما الذى يتبقى لإرادتنا الحرة إذًا؟ أو بالأحرى ماذا يمكن أن تعنى الإرادة الحرة بناء على تلك المقدمات؟ "أعنى بكلمة الإرادة هنا الانطباع أو الحركة الطبيعية التى تدفعنا نحو الخير اللامحدود؛ الخير بوجه عام. ولا أعنى بكلمة الحرية شيئا سوى القوة أو القدرة التى تكون لدى الروح على تحويل هذا الانطباع نحو الموضوعات التى ترضينا وتسرنا، وتوجه هذا الانطباع بالتالى إلى أن تتحقق ميولنا الطبيعية فى موضوع معين"[٣٣]. والحركة نحو الخير بوجه عام أو الخير الكلى لا يمكن مقاومتها، وهذه الحركة هى، فى واقع الأمر، حركة أو ميل نحو الله، "الذى هو وحده الخير العام؛ لأنه هو وحده الذى يحوى بداخله كل الخيرات"[٣٤]. لكننا أحرار بالنسبة للخيرات المتناهية الخاصة، ويمكن أن نوضح ذلك بمثال اختاره مالبرانش[٣٥]؛ فقد يصوّر الإنسان لنفسه منصبًا رفيعًا على أنه خير، وتنجذب إرادته إليه فى الحال، أى إن هذه الحركة نحو الخير العام تدفعه وتحركه نحو هذا الهدف وهو المنصب الرفيع؛ لأن عقله

---

(٣٢) Ibid.

(٣٣) R.V., 2,1,3.

(٣٤) Ibid.

(٣٥) Ibid.

قد مثله له أو صوره له على أنه خير. بيد أن هذا المنصب الرفيع ليس هو فى حقيقة الأمر الخير الكلى، والعقل عاجز عن رؤيته بوضوح وتميز على أنه الخير الكلى ("لأن العقل لا يرى بوضوح ماذا تكون الحقيقة الواقعية"). وبالتالى، فإن الحركة نحو الخير الكلى لا يمكن أن يكبحها أو يوقفها هذا الخير الجزئى، إذا جاز هذا التعبير. إن الإرادة تندفع بطبيعتها وراء هذا الخير الجزئى، ولا يحب الإنسان المنصب الرفيع بالضرورة، أو بصورة منيعة، إنه يظل حراً. "ومن ثم فإن حريته تكمن فى أنه يستطيع أن يوقف حكمه وحبه، لا لأنه مقتنع تمامًا بأن هذا المنصب الرفيع يحوى الخير كله الذى يقدر على حبه. وفضلاً عن ذلك، فإنه يستطيع بفضل الاتحاد الذى يكون لديه بذلك الذى يحوى الخير كله أن يتصور أشياء أخرى، ويحب بالتالى خيرات أخرى..."[٣٦]. وبمعنى آخر، لو أننى تصورت فى الحال شيئا ما على أنه خير فإن إرادتى ستتحرك نحوه، لكن فى استطاعتى ومقدرتى فى الوقت نفسه أن أرفض رضائى على هذه الحركة، أو الدافع من حيث إنه يتجه نحو خير جزئى متناه.

ولفهم نظرية مالبرانش عن الحرية بصورة أكثر جلاء ووضوحًا، من المفيد أن نتذكر أن الخطيئة أسفرت، فى رأيه، عن تغيير "اتحاد" النفس بالبدن إلى "اعتماد" النفس على البدن؛ فقبل الخطيئة كان آدم يمتلك قوة أو قدرة خارقة لوقف عمل قوانين التوازى، ولكن بعد الخطيئة تبع سلسلة الأحداث الفيزيائية التى أسفرت عن "آثار" فى الجزء الأساسى من المخ، ظهور الأحداث السيكولوجية فى النفس بالضرورة. وبالتالى، فإنه طبقا للعمل الضرورى لقوانين التوازى، عندما "يسبب" شيء جسمانى آثارًا فى المخ فإن حركات النفس تنتج. وبهذا المعنى تخضع النفس للبدن. ومن ثم فإن الإنسان الذى لم يعد لديه وعى واضح جلىّ بالله بعد الخطيئة، ينجذب نحو الأشياء الحسية؛ "لقد صارت النفس بعد الخطيئة (الخطيئة الأولى) جسمانية بواسطة الميول. وحبها للأمور الحسية يقلل باستمرار من اتحادها، أو ارتباطها بالأمور المعقولة"[٣٧].

---

(٣٦) Ibid.

(٣٧) R.V., 1, 13, 4.

وكل خطيئة تصدر فى نهاية الأمر من هذا الخضوع للبدن. لكن العقل يستمر فى نفس الوقت فى المشاركة فى العقل الإلهى، وتستمر الإرادة بطبيعتها فى الانجذاب نحو الخير الكلى. وبالتالى، رغم أن الإنسان ينجذب نحو الخيرات المتناهية، وبصفة خاصة المصادر الجسمانية، وبصفة خاصة المصادر الجسمانية أو المادية للملذات، فإنه يقدر على أن يرى أن الخير المتناهى ليس هو الخير الكلى، ويقدر على رفض رضائه عن الميل، أو حبه. لا إنسان يفتنه خير متناه إلا باختياره هو.

٥- الإرادة هى، بالتالى، قوة أو قدرة فعالة. وهذه القوة أو القدرة مطبوعة فى حقيقة الأمر، بمعنى أنه رغم أننى أستطيع أن أرغب خيرًا متناهيًا أو لا أرغب، فإن إرادتى لا تحدث بذاتها أثرًا خارجيًا؛ فالله هو الذى يحدث الآثار الخارجية بمناسبة أفعال الإرادة. ومع ذلك، فإن الإرادة قوة فعالة، وليست قوة سلبية تمامًا. لكن العقل، أو الفهم الخالص قوة، أو ملكة سلبية، فهو لا ينتج أفكارًا، بل إنه يستقبلها. ومن ثم يثار هذا التساؤل وهو: من أين يستقبل العقل الأفكار؟ كيف تأتى الأفكار عن الأشياء التى تتميز عنا إلى عقولنا؟

لا يمكن أن تأتى هذه الأفكار من أجسامنا التى تمثلها، ولا يمكن أن تنتجها النفس ذاتها؛ لأن إنتاجها بواسطة الإنسان نفسه سيؤدى إلى التسليم بقوة أو قدرة لا يمتلكها، وهى قوة أو قدرة الخلق. ولا يمكننا أن نفترض أن الله قد وضع فى النفس منذ البداية مخزونًا كاملاً من أفكار فطرية. والتفسير الوحيد المعقول لأفكارنا، كما يرى مالبرانش، هو أننا "نرى الأشياء كلها فى الله"[٣٨]. وهذه النظرية المعروفة بالرؤية فى الله، التى زعم مالبرانش أن القديس أوغسطين هو صاحبها، هى إحدى الصفات الرئيسية لفلسفة مالبرانش.

فى الله نفسه "توجد أفكار كل الأشياء التى خلقها، وإلا لما كان قد استطاع أن يخلقها"[٣٩]. وفضلاً عن ذلك، فإنه حاضر لنا إلى درجة "أن فى وسعنا أن نقول إنه

(٣٨) R. V., 3,2, 6.
(٣٩) Ibid.

محل الأرواح، كما نقول عن المكان إنه محل الأجسام"[٤٠]. وينجم عن ذلك بالتالى أن العقل، كما يرى مالبرانش، يستطيع أن يرى فى الله أعمال الله، شريطة أنه يريد أن تنكشف له الأفكار التى تمثلها. والقول بأن الله يريد ذلك بالفعل يمكن بيانه عن طريق حجج عديدة؛ فعلى سبيل المثال، لما كنا نرغب فى أن نرى الموجودات كلها، تارة نرغب فى أن نرى موجوداً، وتارة أخرى نرغب فى أن نرى موجوداً آخر، "فمن المؤكد أن الموجودات كلها حاضرة لعقلنا، ويبدو أنها لا يمكن أن تكون كلها حاضرة لعقلنا إذا لم يكن الله حاضراً له، وأعنى أنه هو الذى يحوى الأشياء كلها بداخل بساطة وجوده"[٤١]. "ولا أعتقد أنه فى إمكاننا تماماً أن نفسر الطريقة التى يعرف بها العقل تنوعاً من حقائق مجردة وعامة إلا عن طريق حضور الله، الذى يستطيع أن ينير العقل بطرق لا نهاية لها"[٤٢]. وفضلاً عن ذلك، فإن الأفكار تؤثر على عقولنا، تنيرها وتجعلها سعيدة أو تعيسة. لكن الله هو وحده الذى فى إمكانه أن يبدل التغيرات التى تحدث فى عقولنا، "ومن ثم لا بد أن تكون أفكارنا كلها فى ماهية الألوهية الفعالة، التى هى وحدة عاقلة، أو تقدر على تنويرنا؛ لأنها هى وحدها التى فى إمكانها أن تؤثر على عقولنا"[٤٣].

وذلك لا يعنى، كما يرى مالبرانش، أننا نرى ماهية الله؛ "فماهية الله هى وجوده المطلق، وليس فى إمكان العقول أن ترى الماهية الإلهية إذا أُخذت بصورة مطلقة، بل إذا أُخذت فقط فى نسبتها إلى المخلوقات، أو من حيث إنها قابلة لمشاركة المخلوقات فيها"[٤٤]. وبذلك يحاول مالبرانش أن يتحاشى الاتهام الذى يقول إنه يعزو تجلى الخلق للمغتبطين فى السموات، المخصص للنفوس فى السموات، لكل الناس بلا تمييز، وإنه يطبّعه naturalize. غير أنه يبدو لى أنه من الصعب إلى حد كبير أن نرى كيف أن التمييز بين رؤية الماهية الإلهية فى ذاتها ورؤية الماهية الإلهية من حيث إنها يمكن أن تُحاكى فى المخلوقات – ذو فائدة كبيرة لهذا الغرض.

---

(٤٠) Ibid.
(٤١) R. V., 3, 2, 6.
(٤٢) Ibid.
(٤٣) Ibid.
(٤٤) Ibid.

ومع ذلك، لو افترضنا أننا نرى أفكارنا فى الله، فما الذى نراه؟ ما تلك الأفكار؟ نحن نرى، من جهة، ما يُسمى الحقائق الأزلية، وبصورة أكثر دقة، نحن نرى أفكار هذه الحقائق. فحقيقة مثل هذه القضية: "ضعف اثنين هو أربعة" لا يمكن توحيدها بالله، "ولذا، نحن لا نقول إننا نرى الله فى رؤيتنا للحقائق، كما يقول القديس أوغسطين، ولكن فى رؤية أفكار تلك الحقائق؛ لأن الأفكار حقيقية، ولكن التساوى بين الأفكار، الذى هو الحقيقة، ليس حقيقيًا... فعندما نقول إن ضعف اثنين يساوى أربعة، فإن أفكار الأعداد حقيقية ولكن التساوى الذى يوحد بينها هو علاقة فقط. وبذلك فإننا نرى من وجهة نظرنا الله عندما نرى حقائق أزلية، وهذه الحقائق ليست هى الله، ولكن لأن الأفكار التى تعتمد عليها هذه الحقائق تكون فى الله. وربما يكون حتى القديس أوغسطين قد فهم المسألة على هذا النحو(٤٥).

ومن جهة ثانية، "نحن نعتقد أيضا أن المرء يعرف الأشياء المتغيرة والقابلة للفساد فى الله، مع أن القديس أوغسطين لا يتحدث إلا عن أشياء ثابتة، وغير قابلة للفساد"(٤٦). ولكن عبارة مالبرانش هذه قد يُساء فهمها بسهولة. إننا نستطيع فى معرفتنا للأشياء المادية أن نميز بين العنصر المحسوس والفكرة المحض؛ العنصر المحسوس يسببه الله بالفعل ولكنه لا يُرى فى الله؛ "لأن الله يعرف الأشياء المحسوسة بالتأكيد، لكنه لا يدركها"(٤٧). إن العنصر المحسوس لا يمثل الشىء كما يكون فى ذاته؛ إنه فى ذاته امتداد، وهذا هو ما نراه فى الله من حيث إنه فكرة محض. هل هذا يعنى أننا نرى فى الله أفكارًا منفصلة عن أشياء مادية فردية؟ كلا، فنحن لا نرى فى الله سوى الفكرة المحض عن امتداد معقول، الذى هو النموذج الأصلى للعالم المادى. "واضح أن المادة لا تعدو شيئًا أكثر من كونها امتدادًا"(٤٨)؛ لأننا لا نستطيع أن نميز فى فكرتنا

---

(٤٥) R. V., 3,2,6.

(٤٦) Ibid.

(٤٧) Ibid.

(٤٨) R.V., 3,2,8,2.

الواضحة والمتميزة عن المادة سوى الامتداد. ولا بد أن يكون للمادة، أو الجسم نموذجه الأصلى فى الله. وهذا لا يعنى، بالطبع، أن الله مادى وممتد، بل يعنى أنه يوجد فيه الفكرة المحض عن الامتداد. وتكون العلاقات الممكنة التى تكون لها نسخة صحيحة فى العالم المادى متضمنة فى الفكرة الأصلية بصورة مثالية؛ "عندما تتأمل الامتداد المعقول، لا ترى مع ذلك سوى النموذج الأصلى للعالم المادى الذى نقطن فيه، وترى النموذج الأصلى لعدد لا يحصر له من عوالم أخرى ممكنة. وبالتالى فإنك فى الحقيقة ترى الجوهر الإلهى؛ لأنه هو وحده الذى يكون مرئيًا، أو الذى يستطيع أن ينير العقل. ولكنك لا ترى الجوهر الإلهى فى ذاته، أو حسبما يكون، إنك لا تراه إلا من جهة علاقته بالمخلوقات المادية، أو من جهة أنه قابل لمشاركة المخلوقات فيه، أو من جهة أنه ممثل لها. وبالتالى، فإن ما تراه، لو تحدثنا بدقة، ليس هو الله، بل هو المادة التى فى استطاعته أن ينتجها"(٤٩).

ومن جهة ثالثة، نحن نعتقد أخيرًا أن العقول كلها ترى القوانين الأخلاقية الأزلية، وأشياء أخرى كذلك فى الله، ولكن بطريقة مختلفة إلى حد ما(٥٠). إننا نرى الحقائق الأزلية، مثلاً، بفضل الاتحاد الذى يكون لعقولنا مع كلام الله. ولكنا نعرف النظام الأخلاقى بفضل الحركة أو الميل نحو الله الذى نستقبله من الإرادة الإلهية باستمرار. وبسبب هذا الميل الطبيعى والحاضر باستمرار نعرف "أننا نحب الخير، ونتجنب الشر، ونحب العدالة أكثر من كل الثروات، ونطيع الله أفضل من أن نأمر الناس، وعدد لا يحصر له من القوانين الطبيعية الأخرى"(٥١)؛ لأن معرفتنا باتجاهنا الأساسى نحو الله من حيث إنه غايتنا النهائية يحوى معرفة القانون الأخلاقى الطبيعى، ولا يجب علينا سوى أن نفحص مضامين هذا الاتجاه لنصير على وعى بالقانون وطابعه الملزم.

---

(٤٩) E.M. 2,2.

(٥٠) R.V., 3,2,6.

(٥١) R. V. , 3,2,6.

٦- الرؤية فى الله التى تكون لدينا تحوى، بالتالى وكما يرى مالبرانش، معرفة الحقائق الأزلية، والامتداد المعقول من حيث إنه النموذج الأصلى للعالم المادى، والقانون الأخلاقى الطبيعى ولكن بمعنى ما. ولكن "الأمر ليس كذلك بالنسبة للنفس. فنحن لا نعرفها عن طريق فكرتها، فنحن لا نراها فى الله مطلقًا، إننا لا نعرفها إلا عن طريق الوعى"[٥٢]. بيد أن ذلك لا يعنى أن لدينا رؤية واضحة عن النفس ذاتها؛ "فنحن لا نعرف عن نفسنا إلا ما ندرك أنه يحدث فينا"[٥٣]؛ فلو أننا لم نخبر الألم وغيره مطلقا، فإننا نجهل عما إذا كانت النفس قادرة على امتلاك تغيرات أو تحولات كهذه. والقول بأنها يمكن أن تمتلك هذه التغيرات أو التحولات لا نعرفه إلا بالتجربة. ومع ذلك، لو أننا عرفنا النفس عن طريق فكرتها فى الله، فإنه يكون فى مقدورنا أن نعرف قبليًا a Priori كل الخصائص والتغيرات أو التحولات التى تقدر عليها، تمامًا مثلما نعرف قبليًا خصائص الامتداد. وهذا لا يعنى القول بأننا نجهل وجود النفس، وطبيعتها من حيث إنها كيان مفكر، إن المعرفة التى تكون لدينا عنها تكفى، فى حقيقة الأمر، لتمكننا من البرهنة على روحية النفس وخلودها. ولا بد من الإقرار فى الوقت نفسه "أنه ليست لدينا معرفة كاملة بطبيعة النفس مثل تلك المعرفة التى تكون لدينا عن طبيعة الأجسام"[٥٤].

وربما قد لا تكون تلك هى وجهة النظر التى نتوقعها بصورة طبيعية من مالبرانش، ولكنه يقدم دليلا عليها عن طريق تحليله لمعرفة الأشياء المادية؛ "إن المعرفة التى تكون لدينا عن نفسنا عن طريق الوعى ليست كاملة، وهذه حقيقة، ولكنها ليست زائفة على أية حال. وخلافًا لذلك، فإن المعرفة التى تكون لدينا عن الأجسام عن طريق الشعور، أو الوعى، إذا كان يمكن للمرء أن يسمى "الشعور" الشعور بما يحدث فى جسمنا - ليست كاملة فحسب، بل إنها زائفة أيضا. وبالتالى، من الضرورى أن تكون لدينا

---

(٥٢) R. V., 2,2,7,4.

(٥٣) Ibid.

(٥٤) Ibid.

فكرة عن الأجسام لنصحح المشاعر التى تكون لدينا فيما يخصها. لكنا لسنا بحاجة إلى فكرة عن نفوسنا؛ لأن الوعى الذى يكون لدينا بها لا يوقعنا فى خطأ على الإطلاق. ولكى لا نُخدع فى معرفتنا بالنفس يكفى ألا نخلط بينها وبين البدن، وفى استطاعتنا أن نتجنب هذا الخلط باستخدام عقلنا(٥٥). ليست هناك حاجة، إذن، لأن تكون لدينا رؤية للنفس فى الله تماثل رؤيتنا للامتداد العقلى فى الله.

٧- وماذا إذن عن معرفتنا بالأناس الآخرين وبالعقول الخلص، أو الملائكة؟ "جلىّ أننا لا نعرفهم إلا بالتخمين"(٥٦)، إننا لا نعرف نفوس الأناس الآخرين فى ذاتها، ولا عن طريق أفكارهم فى الله. ولما كانت تختلف عن نفوسنا، فإننا لا نستطيع أن نعرفها عن طريق الوعى، "إننا نخمن أن نفوس الأناس الآخرين هى من نوع يشبه نفوسنا نحن"(٥٧). ونحن نعرف بيقين بعض الحقائق عن النفوس الأخرى فى حقيقة الأمر؛ فنحن نعرف، مثلا، أن كل نفس تبحث عن السعادة، و"لكنى أعرفها بوضوح وبيقين لأن الله هو الذى يوحى إلى بهذه المعرفة"(٥٨). إن ما أعرفه بيقين عن النفوس الأخرى أو العقول الأخرى أعرفه عن طريق الوحى، ولكن عندما أصل إلى نتيجة عن أناس آخرين من معرفتى بنفسى فإننى أخطئ فى الغالب، "وبذلك فإن المعرفة التى تكون لدينا عن أناس آخرين ستكون عرضة للخطأ إلى حد كبير، لو حكمنا عليها عن طريق المشاعر (أو الإدراكات) التى تكون لدينا عن نفوسنا نحن"(٥٩).

يتضح أنه يجب على مالبرانش أن يقدم بيانًا مماثلاً عن معرفتنا بوجود الأجسام الأخرى؛ فمن جهة، الإحساسات لا تمثل الأجسام كما تكون فى ذاتها. وعلى أية حال، الله هو الذى يسبب الأحداث السيكولوجية التى تنتج فى سلسلة الدافع الفيزيائى،

(٥٥) R. V., 3, 2, 7, 4.
(٥٦) R. V., 3, 2, 7, 5.
(٥٧) Ibid.
(٥٨) Ibid.
(٥٩) Ibid.

حتى إنه لا يوجد برهان مقنع على أنها تحدث فى الحقيقة عن طريق وجود الموضوعات الخارجية، إذا لم نفترض فى البداية النظام الكلى للعلّية المناسبة، ويتضمن ذلك افتراض وجود الأجسام. ومن جهة أخرى، لا تكفل لنا فكرة الامتداد المعقول بذاتها التى نراها فى الله وجود أى أجسام على الإطلاق؛ لأنها النموذج الأصلى اللامتناهى لكل الأجسام الممكنة. وبذلك، يبدو أن مالبرانش كان مضطراً إلى اللجوء إلى الوحى من حيث إنه مصدر معرفة أكيدة ويقينية بأن الأجسام توجد بالفعل. وهذا ما فعله. "توجد ثلاثة أنواع من الموجودات التى لدينا عنها معرفة، والتى يمكن أن تكون لنا علاقة بها هى: الله، أو الموجود الكامل بصورة لا متناهية، الذى هو مبدأ الأشياء بأسرها وعلتها، والأرواح التى لا نعرفها إلا عن طريق الشعور الداخلى الذى يكون لدينا من طبيعتنا، والأجسام التى نتأكد من وجودها عن طريق الوحى بها الذى نمتلكه"[٦٠].

يقول مالبرانش إنه لا يمكن البرهنة على وجود الأجسام. إن عدم إمكان البرهان هو الذى يمكن البرهنة عليه؛ لأنه لا يوجد ارتباط ضرورى بين وجود الأجسام وعلّة وجودها، وهو الله. إننا نعرف وجودها عن طريق الوحى، ولكن يجب علينا هنا أن نميز بين الوحى الطبيعى والوحى المجاوز للطبيعة. افرض أننى وخزت أصبعى بإبرة وشعرت بألم، "فإن هذا الشعور بالألم الذى يكون لدى هو نوع من الوحى"[٦١]. إنه ليس الألم الذى سببته الوخزة بالفعل، بل إن الله هو الذى سببه بمناسبة الوخزة، لكن بالنظر إلى إيجاد الله لنظام منتظم لعلّية مناسبة فإن إحداثه الألم هو محاكاة، أو نوع من "الوحى الطبيعى" بوجود الأجسام. ومع ذلك، فإن الحجة لا تقدم بذاتها يقينًا مطلقًا. وهى ليست فى ذاتها ناقصة؛ لكن يمكن أن يكون لدينا ارتياب فيها؛ لأننا نستطيع فى حالتنا الراهنة، مثلا، أن نستنتج فى حالة جزئية أن حدثًا سيكولوجيا قد حدث بمناسبة وجود و"فاعلية" جسم عندما لا يكون ذلك صحيحاً بالفعل. وبذلك، لو أننا رغبنا فى يقين أعظم عن وجود الأجسام، لا بد أن نلجأ إلى وحى يجاوز الطبيعة، وقد أوضحت الكتب المقدسة

---

(٦٠) Ibid.

(٦١) E. M., 6, 3.

باستفاضة أن الأجسام توجد بالفعل. "لكي تتخلص من ارتيابك النظري أو التأملي تماماً، فإن الإيمان يقدم لنا برهاناً لا ريب فيه مطلقاً"[٦٢]. ومع ذلك فإن "الوحي الطبيعي" يكفي عملياً؛ "لأنني على يقين تام بأنك لست في حاجة إلى كل ما قلته لك تواً لتؤكد لنفسك أنك في صحبة ثيودوروس"[٦٣](*).

٨- وبالتالي لكي نتيقن من وجود الأجسام، يجب علينا أن نعرف أن الله موجود. ولكن كيف نعرف ذلك؟ حجة مالبرانش الأساسية هي تعديل للحجة المسماة "الدليل الأنطولوجي" عند القديس أنسلم، كما استخدمه ديكارت. تقول هذه الحجة لدينا فكرة اللامتناهي، ولكن لا شيء متناه يمثل أو يمكن أن يمثل اللامتناهي. ولا يمكن أن نكوّن لأنفسنا فكرة اللامتناهي عن طريق الإضافة إلى المتناهي، ولكنا بالأحرى يجب أن نتصور المتناهي عن طريق تحديد فكرة اللامتناهي. وبذلك، فإن فكرة اللامتناهي هذه، أعني فكرة الموجود اللامتناهي، ليست مجرد بناء عقلي من صنعنا نحن، فهي شيء معطى، هي شهادة على وجود الله ودلالة على وجوده. ونحن نميز الوجود من حيث إنه متضمن فيها بالضرورة؛ "إن في قدرة المرء أن يرى دائرة، منزلاً، شمساً، بدون وجودها، لأن كل شيء متناه يمكن رؤيته في اللامتناهي الذي يحوي ويضم الفكرة المعقولة عن الأشياء المتناهية. ولكن اللامتناهي لا يمكن رؤيته إلا في ذاته؛ لأنه لا شيء متناه يمكن أن يمثل اللامتناهي. وإذا فكر المرء في الله، فلا بد أن يكون موجوداً، والأشياء الأخرى قد لا توجد، على الرغم من أنها معروفة. إنه في إمكان المرء أن يرى ماهيتها بدون وجودها، ويرى فكرتها بدونها، لكن ليس في إمكان المرء أن يرى ماهية اللامتناهي بدون وجوده، ليس في إمكانه أن يرى فكرة الوجود بدون الوجود، لأن الوجود ليس له فكرة تمثله. لا يوجد نموذج أصلي يتضمن حقيقته الواقعية المعقولة.

---

(٦٢) E. M., 6, 8.

(٦٣) Ibid.

(*) ثيودوروس المصيصي (٣٥٠-٤٢٨م تقريبا): من مواليد أنطاكية. رفض التثليث وألوهية المسيح، وقيل لذلك إنه "أبو النسطورية" وهو ما جعل مجمع القسطنطينية يأمر بإحراق مؤلفاته. (المترجم).

إنه نموذجه الأصلى، وهو يضم فى ذاته النموذج الأصلى للأشياء بأسرها[٦٤].
وبالتالى، عندما تكون لدينا فكرة اللامتناهى نرى الله؛ "إننى على يقين من أننى أرى اللامتناهى، وبالتالى فإن اللامتناهى موجود؛ لأننى أراه، ولكننى لا أستطيع أن أراه إلا فى ذاته"[٦٥]. حقا، إن إدراكى للامتناهى محدود، ما دام عقلى محدوداً، لكن ما أدركه هو اللامتناهى. "وبذلك، فإنك ترى جيداً أن هذه القضية "يوجد إله" هى بذاتها من أكثر كل القضايا وضوحاً وجلاء التى تؤكد وجود أى شىء، وأنها يقينية مثل القضية "أنا أفكر، إذن أن موجود"[٦٦].

وبالتالى، فإن فكرة الله هى فكرة اللامتناهى، وفكرة اللامتناهى هى فكرة موجود كامل بصورة لا متناهية؛ "إنك تعرّف الله كما يعرّف هو نفسه وهو يكلم موسى "أنا منْ أنا"... إن الوجود المطلق، هو فكرة الله"[٦٧]. ويعطينا هذا المعنى لكلمة الله المفتاح لمعرفة الصفات الإلهية، من حيث إن هذه المعرفة ممكنة لنا. "يتضح أن هذه الكلمة "الله" عندما لا تكون سوى اختصار "للموجود الكامل بصورة لا متناهية"، يوجد تناقض فى القول بأننا يمكن أن نُخدع إذا نسبنا إلى الله ببساطة ما نراه بوضوح من حيث إنه يُنسب إلى الموجود الكامل اللامتناهى"[٦٨]. إننا على حق عندما ننسب إلى الله أى كمال نرى أنه كمال حقيقى، وكمال لا يحده النقص، أو يختلط به بالضرورة. "ومن ثم، فإن الله أو الموجود الكامل بصورة لا متناهية، مستقل (عن العلل كلها)، ولا يتغير. كما أنه قادر، وأزلى، وضرورى، وحاضر فى كل مكان..."[٦٩]. والقول بأن الكمال اللامتناهى يجاوز فهمنا ليس دليلا صحيحاً على عدم عزونا هذه الصفة إليه؛ إن الناس يميلون بطبيعتهم إلى أن يخلعوا على الله صفة البشر، يميلون إلى تكوين تصورات بشرية عنه،

---

(٦٤) E. M., 2,5.
(٦٥) E. M., 8,1.
(٦٦) E.M., 2,5.
(٦٧) E.M., 2,4.
(٦٨) E.M., 8,1.
(٦٩) E.M., 8,3.

وبعضهم يحب أن يجرده من الصفات عسيرة الفهم(٧٠). لكنا لا بد أن نقر، مثلاً، بأن "الله ليس خيرًا، ولا رحيمًا، ولا حليمًا بناء على الأفكار الساذجة (عن هذه الصفات)؛ فهذه الصفات كما تُتصور عادة لا تليق بالموجود الكامل بصورة لا متناهية. ولكن الله يمتلك هذه الصفات بمعنى أن العقل يخبرنا، والكتاب المقدس يجعلنا نؤمن، وكل منهما لا يمكن أن يناقض الآخر"(٧١). ولا بد أن نقر أن الله يمتلك الكمالات كلها التى تعزى إلى الموجود الكامل بصورة لا متناهية، حتى إذا لم يكن فى استطاعتنا أن نفهمها. إن الله يعرف الأشياء كلها فيه مثلاً، بَيْدَ أنه ليس فى استطاعتنا أن نفهم المعرفة الإلهية.

يصر مالبرانش على تأكيد الحرية من حيث إنها صفة إلهية؛ إن الله يحب بالضرورة ما هو محبوب بصور أسمى ولا نهائية، يحب ذاته، وهى الخير اللامتناهى. وهذا الخير اللامتناهى يكفى، إذا شئنا أن نقول، لأن يرضى الإرادة الإلهية. وبالتالى، إذا كان الله يخلق الأشياء المتناهية، فإنه يفعل ذلك بالفعل، من خيريته ومحبته، وليس من الضرورة؛ لأن المخلوقات لا يمكنها أن تضيف إلى اللامتناهى أى شىء ينقصه. لقد خلق الله العالم بحرية، ويحفظه بحرية، "وإرادة خلق العالم لا تتضمن عنصرًا من الضرورة، على الرغم من أنها، مثل عمليات محايثة أخرى، أزلية وثابتة"(٧٢).

ولكن كيف يمكن أن تتفق الحرية الإلهية مع الثبات وعدم التغير الإلهى؟ ألا تفترض الحرية الثبات وعدم التغير، أو القدرة على أن يفعل المرء خلافًا لما يفعل؟ يرد مالبرانش على ذلك بأن الله أراد منذ الأزل أن يخلق العالم. ولما لم يكن هناك ماض أو مستقبل فى الله فى حقيقة الأمر، فإن هناك فعلاً واحدًا خالقًا أزليًا، وهذا الفعل ثابت لا يتغير. وفى الوقت نفسه أراد الله ولكن بحرية أن يخلق العالم، وحالما نفترض القرار الحر لخلق العالم وحفظه، فإننا نستطيع أن نثق بنظام ثابت، إذا جاز هذا التعبير.

---

(٧٠) E.M., 8,9.

(٧١) E.M., 8, 15.

(٧٢) E.M., 7, 9.

إن الله لم يغير قراراته. ولا يعنى ذلك أن المعجزات ليست ممكنة. ولكن اختيار الله الأزلى لهذا العالم ولهذا النظام يحوى أيضا اختيار تلك الأحداث التى نسميها معجزات. ومع ذلك، فإن الواقعة التى تقول إن الله أمر بخلق العالم منذ الأزل، وإن هذا القرار ثابت لا يتغير، لا يتعارض مع حرية القرار؛ "لقد أراد الله منذ الأزل، وسيستمر فى أن يريد منذ الأزل- أو إذا تحدثنا بدقة: الله يريد بدون توقف أو انقطاع، ولكن بدون تغيير، بدون تعاقب، بدون ضرورة- وهو يريد أن يفعل كل ذلك على مر الزمان. إن فعل قراره الأزلى، مع أنه بسيط وثابت لا يتغير، لا يكون ضروريًا إلا لأنه ضرورى. إنه لا يمكن أن يكون ضروريًا، لأنه ضرورى. ولكنه لا يكون كذلك إلا لأن الله يريده"(٧٣). إن القرارات الإلهية لا تكون ضرورية إلا "عن طريق الافتراض"، أعنى بافتراض أن الله قد جعلها ضرورية، وهو قد جعلها ضرورية بحرية؛ "إنك جالس الآن، هل يمكنك أن تقف؟ نعم فى إمكانك أن تفعل ذلك، إذا تحدثنا بإطلاق، ولكن وفقًا للافتراض (وهو أنك جالس) فإنك لا تستطيع... (وكذلك الأمر بالنسبة لله) يريد أن يصدر قرارات ويوجد قوانين بسيطة وعامة لتحكم العالم على نحو يتماشى مع صفاته، ولكن حالما تُفترض هذه القرارات، فإنها لا يمكن أن تتغير. إنها ليست ضرورية، إذا تحدثنا بإطلاق، وإنما هى ضرورية عن طريق الافتراض.. (الله) ثابت لا يتغير، وهذا كمال من كمالات طبيعته، ومع ذلك فإنه حر تمامًا فى كل ما يفعله فى الخارج. إنه لا يمكن أن يتغير؛ لأن ما يريده إنما يريده بدون تعاقب، عن طريق فعل بسيط وثابت. بيد أنه لا يريده؛ لأنه يريد بحرية ما يريده بالفعل"(٧٤).

٩- وفى هذا الموضوع الخاص بالحرية الإلهية، ومشكلة التوفيق بين الحرية الإلهية والثبات الإلهى لا يضيف مالبرانش شيئا إلى ما قاله لاهوتيو وفلاسفة العصر الوسيط من قبل. إنه لم يساهم بشىء جديد فى حل المشكلة بالتأكيد. ومع ذلك فإن الواقعة التى تقول إنه يكرر ما قاله السابقون عليه ربما تكون جديرة بالاعتبار نظرًا

(٧٣) Ibid.

(٧٤) E.M., 8,2.

لاعتراضاته المستمرة على "الأرسطيين"، حتى على الرغم من أنه لم يستطع أن يقول شيئا، من حيث إنه لاهوتى كاثوليكى، يختلف تمامًا عما قاله بالفعل. بيد أن إصراره على الحرية الإلهية له أهميته العظيمة، فى أنه يوضح الاختلاف بينه وبين إسبينوزا. إن الواقعة التى تقول إن مالبرانش قد جعل الله هو العلّة الوحيدة فقط، والتى ترتبط بالواقعة التى تقول إنه وضع "الامتداد المعقول" اللامتناهى فى الله - قد أدت ببعض المؤرخين إلى النظر إليه على أنه حلقة وصل بين ديكارت وإسبينوزا. وفى الوقت نفسه فإن الواقعة التى تقول إنه شدد على الحرية الإلهية تبين بوضوح تام أنه معتنق مذهب التأليه، وليس من أنصار وحدة الوجود.

وبالنسبة لديكارت، فإن الفرصة تسنح لنا أن نذكر إعجاب مالبرانش العظيم به؛ لقد بث فيه الإعجاب بالرياضيات، وتصوره للمنهج الصحيح الذى نقتفيه فى البحث عن الحقيقة. وثمة نظريات هامة عديدة دافع عنها مالبرانش هى ديكارتية فى الأصل بصورة جلية واضحة؛ ومنها على سبيل المثال تحليل المادة بوصفها امتدادًا. وفضلاً عن ذلك، فإن المشكلة التى خلقتها الثنائية الديكارتية والخاصة بالفكر والامتداد قد أمدت بنقطة البداية لمذهب مالبرانش الخاص بالعلّية المناسبة. وبوجه عام، اهتمام مالبرانش الشديد بنموذج الأفكار الواضحة والمتميزة، والدليل الذى لا يمكن الشك فيه الذى يشبه الدليل الذى نبلغه فى الرياضيات - هما ثمرة الروح الديكارتية بصورة واضحة.

ومع ذلك على الرغم من تأثير ديكارت الذى لا شك فيه على مالبرانش، فإن لفلسفته نكهة تختلف إلى حد ما عن نكهة الديكارتية (المذهب الديكارتى). ويمكن أن نوضح الاختلاف على هذا النحو: لقد كان فكر ديكارت متجهًا نحو اكتشاف حقائق علمية جديدة بمساعدة المنهج الصحيح، لقد كان يأمل فى أن يمدّ آخرون تأملاته فى استنباط مفيد، وبحث علمى مفيد. وبذلك، على الرغم من أن فكرة الله أساسية لمذهبه، فإنه يصعب أن نسمى فلسفته بأنها تتمركز حول الله. لقد أفسحت المجال، فى واقع الأمر، لأسرار الإيمان، بيد أن دافعها النشط، إذا جاز هذا التعبير، كان متجها نحو بناء العلوم، وتلك حقيقة لم تغيرها فكرة ديكارت الخاطئة عن المنهج العلمى. أما فلسفة مالبرانش

فهى تتمركز حول الله فى طابعها بصورة واضحة. ويبين ذلك العقيدة الخاصة بالله من حيث إنه العلّة الكلية، والحقيقة الوحيدة، والعقيدة الخاصة برؤيتنا فى الله. ويرى مالبرانش أن الأفكار الزائفة عن العلّية ترتبط بالأفكار الزائفة عن الله ارتباطًا وثيقًا. وتتطابق نظرية العلّية المناسبة، والفكرة الحقيقية عن الله معًا. وعندما نقر بذلك، فإننا نستطيع أن نرى العالم بمنظور حقيقى وصحيح، أى من حيث إنه يعتمد على الله اللامتناهى فى كل لحظة، ليس ببساطة بالنسبة لوجوده فحسب، بل أيضًا بالنسبة لفاعليته. وإذا سلّمنا فى الحال بهذا الاعتماد الكامل للمخلوقات على الله المجاوز-المحايث، المصدر الوحيد لكل وجود وفاعلية، فإننا سنكون على استعداد تام لأن نصغى إلى الوحى الإلهى، حتى على الرغم من أن هذا الوحى يحوى أسرارًا لا يمكن سبر أغوارها. إن العقل سلبى، فهو يستقبل الأفكار، ومن الحماقة أن نعادى أو ننقلب على كلمة الله التى نستقبل منها الأفكار.

وربما يستنتج المرء هذا التشابه بين مالبرانش وبركلى؛ فقد قبل بركلى فى القرن الثامن عشر مبادئ المذهب التجريبى كما أرساها لوك، واستمد بعض النتائج الأساسية التى لم يستمدها لوك نفسه، ومنها على سبيل المثال: لا يوجد شىء مثل الجوهر المادى. وبالتالى يمكن أن نتصور بركلى بأنه دفع تطور المذهب التجريبى إلى مرحلة أبعد من سابقه، وقدّم فى الوقت نفسه فلسفة تتمركز حول الله بصورة أكثر دقة، وأقام هذا المذهب الميتافيزيقى، من ناحية ما على الأقل، على تطبيق لمبادئ تجريبية. وبذلك ليس من المبالغة أن نتحدث عن بركلى من حيث إنه استخدم المذهب التجريبى فى خدمة فلسفة تتمركز حول الله. وعلى نحو مماثل، قَبِل مالبرانش، فى تاريخ مبكر، كثيرًا من المبادئ التى أرساها ديكارت، واستمد منها نتائج لم يستمدها ديكارت نفسه، ومنها على سبيل المثال: لا يوجد تفاعل حقيقى بين النفس والبدن.

ويمكن أن نتصوره بهذا المعنى على أنه طوّر الديكارتية (المذهب الديكارتى)، وفى الوقت نفسه استخدم المبادئ والنتائج الديكارتية التى استمدها منها فى خدمة مذهب يتمركز حول الله بدقة مع صنوف من التمييز تخصه. وبذلك من المضلل أن

نصف مالبرانش ببساطة بأنه ديكارتى مثلما نصف بركلى ببساطة بأنه تجريبى؛ فكلاهما طوّر مذهبًا ميتافيزيقيًا يتمركز حول الله، وهذان المذهبان يتشابهان بصورة ملحوظة فى بعض النواحى، رغم وجود اختلاف ملحوظ بينهما أيضا، يرجع على الأقل فى الغالب إلى ارتباط أحدهما بالديكارتية (المذهب الديكارتى)، وارتباط الآخر بالمذهب التجريبى البريطانى.

١٠- لقد حققت فلسفة مالبرانش نجاحًا ملحوظًا، وبذلك يُقر بوجه عام بأن الأوراتوريانى "توماسين" Thomassin (١٦١٩-١٦٩٥) قد تأثر بمالبرانش حتى إن لم يكن قد ذكر اسمه عندما تحدث عن الرؤية فى الله. ومن بين البنيدكتيين الذين تأثروا بمالبرانش "فرانسوا لامى" Francois Lamy (١٦٣٦-١٧١١)، الذى هاجم فكرة الله عند إسبينوزا. وتعرض اليسوعى "مارى أندريه" Yves Marie Andre (١٦٧٥-١٧٦٤)، كاتب حياة مالبرانش، لاعتراضات ملحوظة بسبب مناصرته لقضيته. ويرى أندريه أن المذهب التوماوى الأرسطى الخاص بالمصدر الحسى لمعرفتنا يحطم العلم والأخلاق. ويمكن أن يُعد الرياضى والفيزيائى "رينيه فدييه" Rene Fede، ومؤلف كتاب "تأملات ميتافيزيقية حول أصل النفس" (١٦٨٣)، تلميذًا لمالبرانش، رغم أنه يميل إلى مذهب إسبينوزا فى بعض النواحى. وبوجه عام، حاول تلاميذ مالبرانش الفرنسيون الدفاع عنه ضد اتهام فلسفته بأنها أدت إلى مذهب إسبينوزا، أو كانت شبيهة بها، كما أنهم حاولوا استخدام مذهبه ضد تأثير المذهب التجريبى الذى بدأ يُشعر به فى القارة.

ونُشرت ترجمة "البحث عن الحقيقة" بالإنجليزية عام ١٦٩٤، وكتب لوك فى العام الذى أعقبه "فحص رأى مالبرانش عن رؤية الأشياء كلها فى الله" الذى انتقد فيه هذا الرأى بصورة غير ملائمة. ولم يُنشر هذا العمل حتى عام ١٧٠٦، أى بعد وفاة لوك بعامين. وفى الوقت نفسه أظهر "جون نورس" John Norris (١٦٥٧-١٧١١) قبوله لرأى مالبرانش فى مؤلفه "مقال نحو نظرية المثال أو العالم المعقول" (١٧٠١-١٧٠٤) انتقد فى الجزء الثانى منه مذهب لوك التجريبى.

كما استخدم كُتاب إيطاليون أفكار مالبرانش ضد المذهب التجريبى فى القرن الثامن عشر. ويمكن للمرء أن يذكر بوجه خاص "ماتيا دوريا" Mattia Doria(*) مؤلف "فى الدفاع عن الميتافيزيقا ضد جون لوك" (١٧٣٢)، والكردينال جيردل Cardinal Gerdil(٧٥)، الذى نشر مؤلفه "لا مادية النفس مبرهنا عليها ضد لوك" فى عام ١٧٤٧، ونشر فى العام الذى أعقبه مؤلفه "الدفاع عن رأى مالبرانش حول طبيعة الأفكار وأصلها ضد فحص السيد لوك".

(*) دوريا، باولو ماتيا (١٦٦١-١٧٤٦تقريبا): فيلسوف ورياضى إيطالى، ناهض الديكارتية، ودارت بينه وبين الديكارتى ماريا سبينلى مناظرة شهيرة عشر سنوات لم يتفق فيها إلا على إدانة إسبينوزا. (المترجم).

(٧٥) ولد كردينال جيردل فى سافواى، ولكنه قضى معظم حياته فى إيطاليا. (المؤلف). وهو فيلسوف ولاهوتى إيطالى (١٧١٨-١٨٠٢) مثّل رد الفعل الأوغسطينى إزاء نجاح المذهب التجريبى. (المترجم).

الفصل العاشر

إسبينوزا (١)

حياته – أعماله – المنهج الهندسي – أثر الفلاسفة الآخرين على فكره – تأويلات لفلسفته

١– ولد باروخ إسبينوزا (أو بندكت إسبينوزا أو دى إسبينوزا أو دسبينوزا) فى أمستردام فى الرابع والعشرين من شهر نوفمبر عام ١٦٣٢. ينحدر من أسرة برتغالية يهودية هاجرت إلى هولندا فى نهاية القرن السادس عشر تقريبًا. وربما كان أسلافه من فئة تسمى "المارنو" Marrons؛ وهم يهود اعتنقوا المسيحية ظاهريًا فى الحقبة الأخيرة من القرن الخامس عشر ليتجنبوا إقصاءهم عن بلدتهم، بينما ظلوا على صلة باليهودية فى السر. وعلى أية حال، عندما وصل المهاجرون إلى هولندا أعلنوا صراحة المجاهرة باليهودية، وبذلك تربى إسبينوزا فى الجالية اليهودية المشهورة بأمستردام وفق الأعراف اليهودية. ورغم أن لغته الأصلية كانت الإسبانية (كما أنه تعلّم البرتغالية فى سن مبكرة جدًا)، فإن تعليمه المبكر أخذ بصورة طبيعية شكل دراسة العهد القديم، والتلمود. كما أنه اطلع وتعرف على تأملات "القابلة"(*) التى تأثرت بالتراث الأفلاطونى المحدث، ثم درس بعد ذلك كتابات الفلاسفة اليهود مثل موسى بن ميمون[١].

(*) هذه التسمية مشتقة فى العبرية من لفظ مشابه للفظ قبل فى العربية، بمعنى تلقى، أو استقبل. وهى استقبال المعرفة وتلقى الحقيقة. (المترجم).

(١) فيما يخص موسى بن ميمون (١١٣٥–١٢٠٤) انظر المجلد الثانى PP. 203-204.

وتعلم مبادئ اللغة اللاتينية من ألماني، وواصل دراسته لها على يد فرانسيس فان دن إنده، وهو مسيحي، الذى فى ظل تعليمه درس الرياضيات والفلسفة المسيحية أيضًا. كما أنه تعلّم اليونانية رغم أن معرفته بهذه اللغة لا يضاهى معرفته باللاتينية، وعرف الفرنسية واللاتينية والعبرية، والهولندية بالطبع.

ورغم أن إسبينوزا تعلّم فى ظل التراث الدينى اليهودى، فإنه وجد نفسه فى الحال عاجزًا عن قبول اللاهوت اليهودى الأرثوذكسي، وتأويل الكتب المقدسة، وفى عام ١٦٥٦، عندما لم يكن يبلغ من العمر سوى أربع وعشرين سنة، حُرم بصورة جدية من المشاركة الكنسية، أعنى أنه استبعد من الطائفة اليهودية. وشرع فى صقل العدسات لأدوات بصرية كوسيلة لكسب رزقه، وعجز بذلك عن أن يعيش حياة الباحث والفيلسوف المنزوية والهادئة. وفى عام ١٦٦٠ ذهب ليقيم فى "ليدن"، وعندما كان هناك انخرط فى مراسلات مع "هنرى أولدنبرج" أمين سر الجمعية الملكية فى لندن. وفى عام ١٦٦٣ انتقل إلى مكان يجاور "لاهاى"، حيث زاره ليبنتز فى عام ١٦٧٦. ولم يشغل إسبينوزا وظيفة أكاديمية على الإطلاق. وفى عام ١٦٧٣ عُرض عليه كرسى الفلسفة فى جامعة "هيدلبرج"، ولكنه رفض ويرجع ذلك بلا ريب إلى أنه كان يريد أن يكون حرًا تمامًا. ولكن على أية حال لم يكن الرجل الذى يبحث عن الشهرة. وتوفى إثر إصابته بالسل فى عام ١٦٧٧.

٢- لم ينشر إسبينوزا سوى عملين أثناء حياته، ولم يظهر سوى عمل واحد منهما باسمه. هذا العمل هو "مبادئ الفلسفة الديكارتية" وقد عرضه "بالطريقة الهندسية". وظهر مؤلفه "أفكار ميتافيزيقية" فى عام ١٦٦٣، أما مؤلفه "رسالة لاهوتية سياسية" فقد نُشر غُفلا عام ١٦٧٩. ونشرت مجموعة من مؤلفاته بعنوان "المؤلفات المخلفة" **Opera Posthuma** بعد وفاته بفترة وجيزة، وهى تحوى: "رسالة فى إصلاح العقل" التى كتبها فى أثناء إقامته بالقرب من ليدن، و"الأخلاق مبرهنًا عليها بالطريقة الهندسية" الذى يُعد أكثر أعماله أهمية(٢)،

(٢) فى الإحالات إلى هذا العمل سنستخدم الحروف E P لتعنى الجزء، و def لتعنى التعريف، و prop لتعنى القضية.

و"رسالة سياسية". وتم اكتشاف مؤلفه "رسالة موجــزة فى الله، والإنسان، وسعادته" فى عام ١٨٥١ وعُرف بوجه عام "بالرسالة الموجزة". وتحوى أعمال إسبينوزا الكاملة أيضا مقالاً أو مقالتين ومجموعة من مراسلاته.

٣- فكرة فلسفة إسبينوزا البارزة للعيان واللافتة للنظر هى: لا يوجد سوى جوهر واحد، هو الجوهر الإلهى اللامتناهى الذى يتوحد بالطبيعة، الله أو الطبيعة. وخاصية لافتة للنظر لفلسفته كما تُعرض فى مؤلفه "الأخلاق" هى الطريقة الهندسية لعرضها. وينقسم هذا العمل إلى خمسة أجزاء يعالج فيها الموضوعات التالية: الله، وطبيعة العقل وأصله، وطبيعة الانفعالات وأصلها، وقوة العقل أو الحرية الإنسانية. فى بداية الجزء الأول نجد ثمانية تعريفات، يليها سبع بديهيات، ويبدأ الجزء الثانى بسبعة تعريفات وخمس بديهيات، ويبدأ الجزء الثالث بثلاثة تعريفات ومسلمتين، ويبدأ الجزء الرابع بثمانية تعريفات وبديهية واحدة، ويبدأ الجزء الخامس ببديهيتين(٣). وفى كل حالة يتبع هذه التعريفات والبديهيات أو المسلمات قضايا مرقمة ببراهين، وتنتهى بالحروف Q.E.D، ولــوازم.

يمكن أن نميز بين هذه الطريقة الهندسية للعرض والفكرة الأساسية لوحدة الله والطبيعة فى جوهر واحد لا متناه. وسأترك معالجة الموضوع الأول للقسم الثانى، أما فى هذا الجزء فإننى سأسوق بعض الملاحظات عن المؤثرات التى ساهمت فى تكوين أو تشكيل فكرة إسبينوزا الميتافيزيقية المحورية:

يصــعب إنكار أن الديكارتيــة (المذهب الديكارتى) كــانت لهـا تـأثيـر على فكر إسبينوزا، وكانت إلى حد ما على الأقل أداة فى تشكيل فلسفته؛ فمن جهة، أمدته بمثل أعلى عن المنهج. ومن جـهـة ثانية، أمـدته بمثل أعلى جـيد عن مـصطلحـاته؛ فـمـقـارنة تعريفات إسبينوزا للجوهر والصفات بتعريفات ديكارت مثلاً تكشف بوضوح إلى حد كبير أنه يدين للفيلسوف الفرنسى. ومن جـهة ثالثة، لقد تأثر بدون شك وبصورة إيجابية

(٣) فى الأجزاء الثانى، والثالث، والرابع، والخامس يسبق التعريفات والبديهيات تمهيد.

بمعالجة ديكارت لمسائل خاصة معينة؛ فقد تأثر إلى حد كبير بتأكيد ديكارت[٤] أنه يجب علينا فى الفلسفة ألا نبحث إلا فى العلل الفاعلة، ولا نبحث فى العلل الغائية. وتأثر كذلك باستخدامه الدليل الأنطولوجى على وجود الله. ومن جهة رابعة، ربما أعانته الديكارتية على تحديد طبيعة المشكلات التى عالجها، ومنها مشكلة العلاقة بين النفس والبدن مثلاً.

ولكن رغم أنه من المعقول أن نقول إن إسبينوزا تأثر بديكارت، فإنه لا ينجم عن ذلك مباشرة أنه استمد واحديته من فلسفة ديكارت، ولا أحد يريد أن يزعم بالطبع أنه استمدها من الديكارتية بمعنى أنه أخذها، أو قبلها من ديكارت؛ لأن ديكارت لم يكن واحديًا. ولكن ما هو موضع جدل هو أن ما فعله إسبينوزا هو أنه طوّر المضامين المنطقية للديكارتية فى اتجاه واحدى، لقد رأينا أن ديكارت عرّف الجوهر على نحو حتى إن التعريف لا ينطبق إلا على الله فقط. وبالتالى، ما يمكن فهمه أن بعض المؤرخين يزعمون أن إسبينوزا قبل الواحدية تحت تأثير هذا التعريف. ومع ذلك، فإنه قد بدا لعدد من الناس الآن أن الإسبينوزية هى نتيجة تصور جديد منطقى ومتسق للديكارتية. ورغم أن الديكارتيين قاوموا بشدة أى محاولة لتعليق إسبينوزا حول رقبة ديكارت، فإن ما هو محل للخلاف هو أن معارضتهم للإسبينوزية قد قابلها شعور قلق أكثر احتداماً وعنفًا أنه يمكن أن نتصورها ظاهريًا على أنها تطور منطقى لفلسفة ديكارت. لقد لاحظ إسبينوزا فى رسالة إلى أولدنبرج أن "الديكارتيين الحمقى، لأنهم اتهموا بمحاباتى وتفضيلى، فإنهم حاولوا أن يتخلصوا من هذا الاتهام عن طريق تسفيه آرائى وكتاباتى فى كل مكان، وهو نهج لا يزالون يقتفونه"[٥]. ولكن رغم أن الفلسفة يمكن من وجهة النظر النظرية أن تتطور عن طريق التأمل فى فلسفة ديكارت[٦]، فإنه لا يترتب على ذلك

---

(٤) Principles of philosophy, 1, 28.

(٥) letter, 68.

(٦) لا أعنى أن ألمح إلى أن الديكارتية (المذهب الديكارتى) تتضمن الإسبينوزية من حيث إنها نتيجة لا مناص منها منطقيًا.

بالضرورة أن إسبينوزا وصل، فى حقيقة الأمر، إلى فكرته الميتافيزيقية المحورية بهذه الطريقة بصورة دقيقة. وهناك أسباب للاعتقاد بأنه لم يفعل ذلك:

فمن جهة، هناك سبب للاعتقاد أن إسبينوزا مال على الأقل إلى الواحدية القائلة بوحدة الوجود عن طريق دراسته للكُتاب اليهود قبل أن يوجه انتباهه إلى الديكارتية. لقد كانت تربيته اليهودية مسئولة بالطبع عن استخدامه كلمة "الله" لتدل على الواقع Reality النهائى، على الرغم من أنه جلىّ أنه لم يأخذ فكرة توحيد الله بالطبيعة من كُتاب العهد القديم، الذين لم يقوموا بأى توحيد هكذا بالتأكيد. ولكن إسبينوزا عندما كان شاباً شرع فى التفكير بأن الإيمان بإله شخصى متعال خلق العالم بحرية هو إيمان لا يمكن التمسك به. وقد سلَم بأن اللغة اللاهوتية التى تعبر عن هذا الإيمان لها وظيفة قيّمة تؤديها لأولئك الذين يعجزون عن تقدير لغة الفلسفة، بيد أنه نظر إلى تأثيرها على أنه يؤدى بالناس إلى قبول خطوط معينة من الفعل بدلا من أن توصل أو تنقل معلومات حقيقية عن الله. واحتج على موسى بن ميمون ذاهباً إلى أنه من غير المجدى أن نبحث عن حقيقة فلسفية فى الكتب المقدسة؛ لأننا لن نجد هناك سوى حقائق قليلة، رغم أنه أكد فى الوقت نفسه أنه لا يمكن أن يكون هناك تناقض هام بين الفلسفة الحقيقية والكتب المقدسة؛ لأنهما لا يتحدثان بنفس اللغة، إن الفلسفة تقدم لنا الحقائق فى صورة عقلية خالصة لا فى صورة مصورة. ولما كانت الفلسفة تخبرنا بأن الواقع النهائى لا متناه، فإن هذه الحقيقة لا بد أن تحوى كل وجود بداخلها. ولا يمكن أن يكون الله شيئا بمنأى عن العالم. ويبدو أن فكرة الله هذه من حيث إنه الموجود اللامتناهى الذى يعبر عن نفسه فى العالم ومع ذلك يضمه بداخله قد أُوحى بها على الأقل إلى إسبينوزا عن طريق قراءته للكُتاب الذين ينتمون إلى مذهب القبالة والمتصوفة اليهود.

ويجب علينا بالفعل أن نكون على حذر بألا نغالى، أو حتى نشدد على أثر كتابات القباليين على فكر إسبينوزا؛ فهو لم يتسامح معهم إلا قليلاً فى حقيقة الأمر: "لقد قرأت وعرفت ترهات بعض القباليين، الذين أثار خبلهم دهشتى التى لم تنقطع"(٧).

---

(٧) Tractatus theologico- pliticus, 9, 34.

لقد وجد فى هذه الكتابات أفكارًا صبيانية وليس أسرارًا إلهية. ولكن لا ينجم عن ذلك، كما يرى "دونين بوركوفسكى Dunin-Borkowski مثلاً أن الجذور البعيدة لواحدية إسبينوزا القائلة بوحدة الوجود لم تغرسها معرفته بهذه الكتابات. وحتى لو أردنا أن نأخذ تأثير كتابات مذهب القبالة المتأخرة بتحفظ شديد، فإن ثمة دليلا على الأقل غير التخمين بافتراض أن الكُتاب اليهود قد كان لهم تأثير مُشكّل على فكره. وبذلك، فإن إسبينوزا بعد أن قال إن حالة الامتداد وفكرة حالته شئ واحد وهما هما، على الرغم من أنه يتم التعبير عنهما بطرق مختلفة، أضاف القول: "يبدو أن ما أدركه اليهود مؤكد ويقينى، ولكن بصورة مشوشة؛ لأنهم قالوا إن الله وعقله والأشياء التى يدركها بعقله شئ واحد وهو هو"[(٨)]. وفضلا عن ذلك، فإن إسبينوزا يشير إشارة واضحة إلى[(٩)] "حسداى كرسكاس"[(*)]، وهو كاتب يهودى فى العصور الوسطى المتأخرة، الذى رأى أن المادة توجد من قبل فى الله على نحو ما، استنادًا إلى أن موجودًا لا يمكن أن يكون علّة شيء آخر إذا كان لا يمتلك فى ذاته شيئا لذلك الشيء. ومن الممكن أن تكون هذه الفكرة قد ساعدت إسبينوزا على أن يميل إلى تطوير وجهة نظره عن الامتداد من حيث إنه صفة إلهية، كما أنه قد يكون تأثر بالحتمية عند كرسكاس، وأعنى بذلك أنه تأثر بإنكاره أن أى اختيار بشرى لا يمكن تفسيره عن طريق الشخصية والدافع.

ومصدر محتمل آخر من مصادر التأثير على إسبينوزا هو دراسته لفلاسفة عصر النهضة الذين مالوا إلى وحدة الوجود. صحيح أن كتابات جيوردانو برونو لم تظهر فى القائمة التى أُعدت للأعمال التى احتوتها مكتبة إسبينوزا، ولكن يبدو أن فقرات معينة فى مؤلفه "رسالة مختصرة" تبين أنه عرف فلسفة برونو بالفعل، وتأثر بها فى سنوات مبكرة. وفضلاً عن ذلك، فإن برونو استخدم التمييز بين "الطبيعة الطابعة" و "الطبيعة المطبوعة" وهو خاصية هامة من خصائص فلسفة إسبينوزا.

---

(٨) E. P. II, Prop. 7, note.

(٩) Letter 12.

(*) حسداى كرسكاس (١٣٤٠-١٤١٢): فيلسوف إسبانى يهودى، وهو من أبرز ممثلى الفلسفة اليهودية بعد موسى بن ميمون. من مؤلفاته "دحض المبادئ الرئيسية للمسيحية". (المترجم).

وربما يصعب أن نحسم بأى طريقة محددة الخلاف الخاص بالدرجات النسبية للتأثير الذى كان على فكر إسبينوزا عن طريق دراسته للكُتاب اليهود، ودراسته لفلاسفة الطبيعة فى عصر النهضة مثل برونو. لكن يمكن أن يقال إنه مال نحو توحيد الله بالطبيعة عن طريق خطى الدراسة كليهما، وإن هذه الفكرة المحورية لم تُستمد ببساطة من تأمل فى الديكارتية (المذهب الديكارتى). ولا بد أن نتذكر أن إسبينوزا لم يكن ديكارتيًا فى أى وقت، صحيح أنه وضح جزءًا من فلسفة ديكارت بطريقة هندسية، ولكنه كصديق شرح فى مقدمة للعرض[١٠]، لم يقبل هذه الفلسفة. إن ما قدمته الديكارتية له هو نموذج المنهج، ومعرفة بفلسفة تطورت نسقيًا وبصورة متماسكة إلى حد كبير فاقت فيض برونو إلى حد كبير، وفاقت أيضا "خبل" ترهات مذهب القبالة. ولا ريب فى أن إسبينوزا تأثر بالديكارتية، غير أنه لم ينظر إليها على أنها الحقيقة الكاملة. وعندما كتب إلى هنرى أولدنبرج، الذى سأله عما يعده الأخطاء أو العيوب الأساسية فى فلسفتى ديكارت وبيكون، أكد أن الخطأ أو العيب الأول والأساسى هو أن "هذين الفيلسوفين حادا عن معرفة العلّة الأولى وأصل الأشياء كلها"[١١].

وثمة زعم يقول إن إسبينوزا يدين للإسكولائية فى طريقة المصطلح والمفاهيم أكثر مما هو معترف به بوجه عام. ولكن على الرغم من أنه كانت لديه معرفة بالإسكولائية، فإنه لا يبدو أنها كانت معرفة وثيقة، أو عميقة؛ إذ لم تكن لديه معرفة موسعة ومن مصدر مباشر بالفلاسفة الإسكولائيين الذين كانت لدى ليبنتز. لقد كان تأثير الرواقية واضحًا على قليل من كتابات الرواقيين القدماء، ولا شك فى أنه كان على وعى تام برواقية عصر النهضة التى تم إحياؤها. وتأثر بهوبز فى فلسفته السياسية، رغم أنه لفت الانتباه فى رسالة إلى جارج جلس Jarig Jellis(*) إلى الاختلاف بين آراء هوبز وآرائه هو، ولكن رغم أنه من المشوق أن نحاول تعقب أثر فلاسفة آخرين على إسبينوزا،

---

(١٠) تم ذلك فى مقدمات إسبينوزا، كما يقول فى الرسالة الثالثة عشرة.

(١١) Letter 2.

(*) جارج جلس: ترجم بعض مؤلفات إسبينوزا إلى الهولندية. (المترجم).

فإن الحقيقة تظل وهى أن مذهبه كان من خلقه هو. ويجب ألا يعمينا البحث التاريخى فى المؤثرات المساهمة عن أصالة فكره القوية.

٤- رأينا أن إسبينوزا شرح جزءًا من فلسفة ديكارت بطريقة هندسية، رغم أنه لم يكن مناصراً للمذهب الديكارتى آنذاك. وتبين هذه الواقعة أنه لم ينظر إلى المنهج الذى استخدمه هو فى مؤلفه "الأخلاق" على أنه معصوم من الخطأ. بيد أنه يجب على المرء أن يقوم بتمييز كما اعتقد. جلىّ بالفعل أن إسبينوزا لم يعط أولوية للمظاهر الخارجية لهذا المنهج مثل صيغ العرض، واستخدام حروف مثل Q.E.D، وكلمات مثل لازمة. إن الفلسفة الحقيقية يمكن تقديمها بدون استخدام هذه الزخارف والصور الهندسية. وعلى العكس من ذلك، فإن الفلسفة الزائفة يمكن تقديمها فى زى هندسى. ومن ثم يصح أن نقول إن إسبينوزا لم ينظر إلى المنهج على أنه معصوم من الخطأ، إذا فكر المرء ببساطة فى المظاهر الخارجية. ولكن إذا كان المرء لا يعنى بالمنهج المظاهر الهندسية الخارجية مثل الاستنباط المنطقى للقضايا من تعريفات تعبر عن أفكار واضحة ومتميزة، ومن بديهيات واضحة بذاتها - فإنه يبدو لى أن المنهج يكون بالتأكيد من وجهة نظر إسبينوزا وسيلة معصومة من الخطأ لتطوير الفلسفة الحقيقية. وإذا نظر المرء إلى تعريفاته مثلاً، فإنه يدرك، إلى حد ما تذهب إليه الصياغة، أنها تعبر ببساطة عن الطرق التى يريد بها إسبينوزا فهم مصطلحات معينة. فعلى سبيل المثال: "أعنى بالصفة ما يدركه العقل على أنه يكوّن ماهية الجوهر"[١٢]، أو "أعنى بالله ما نعلم علمًا يقينًا أنه نافع لنا"[١٣]. بيد أن إسبينوزا كان مقتنعاً بأن كل تعريف يعبر عن فكرة واضحة ومتميزة، وأن "كل تعريف أو كل فكرة واضحة ومتميزة صحيحة"[١٤]. وإذا كان العقل يعمل بأفكار واضحة ومتميزة ويستنبط مضامينها المنطقية فإنه لا يمكن أن يخطئ؛ لأنه يعمل وفقًا لطبيعته، وأعنى طبيعة العقل ذاته. وبذلك انتقد فرانسيس بيكون لأنه افترض أن "العقل الإنسانى معرض للخطأ، لا عن طريق خطأ الحواس فحسب، بل عن طريق طبيعته أيضا"[١٥].

(١٢) E. P., 1, def. 4.
(١٣) E. P., lv, def. 1.
(١٤) Letter 4.
(١٥) Letter 2.

ولكن أولئك الذين يقولون إن إسبينوزا لم ينظر إلى منهجه الهندسي على أنه معصوم من الخطأ كان يدور في خلدهم هذه المسألة، وهي أنه نظر إلى الاستنباط المنطقي من أفكار واضحة ومتميزة على أنه يقدم تفسيرًا تعليليًا للعالم، من حيث إنه يجعل العالم معقولاً. وتتضمن وجهة النظر هذه أن العلاقة العلّية تشبه علاقة اللزوم المنطقي. إن نظام الأفكار ونظام العلل شيء واحد. والاستنباط المنطقي لنتائج من مجموعة مناسبة من التعريفات والبديهيات هو في نفس الوقت استنباط ميتافيزيقي، وتقدم لنا معرفة بالواقع. إن لدينا هنا فرضًا أو افتراضًا، ولو طُلب من إسبينوزا تبريره، فإنه سيرد بأن الفرض تبرره قدرة النسق المتطور على تقديم تفسير تعليلي متماسك وشامل للعالم كما نخبره. وبالتالي فإنها ليست قضية افتراض ببساطة أن استخدام منهج معين يقدم لنا فلسفة حقيقية عن العالم بصورة يقينية. بل هي بالأحرى أن استخدام المنهج تبرره النتائج، أي تبرره قوة النسق المتطور بمساعدة هذا المنهج على فعل ما يزعم أن يفعله.

ومع ذلك، يبدو لي أنه من المشكوك فيه إلى حد كبير عما إذا كان إسبينوزا يريد أن يتحدث عن الفروض أو الافتراضات؛ فنحن نقرأ في مؤلفه "الأخلاق" قوله: "إن نظام الأفكار وترابطها هو ذاته نظام الأشياء وترابطها"(١٦). ويلاحظ في البرهان على هذه القضية أن صدقها واضح من البديهية الرابعة من الجزء الأول لمؤلفه "الأخلاق"؛ وهي "تتوقف معرفة المعلول على معرفة العلّة وتنطوي عليها"، ويضيف قوله: "لأن فكرة كل شيء معلول تتوقف على معرفة العلّة المتسببة فيها"(١٧). وما هو محل للخلاف بالطبع هو أنه حتى إذا افترضنا أن معرفة معلول معرفة كافية تتضمن معرفة علته، فإنه لا ينتج عن ذلك أن العلاقة العلّية تشبه علاقة اللزوم المنطقي. ولكن المسألة هي أن إسبينوزا يبدو أنه ينظر إلى تأكيد هذا التشابه على أنه شيء صحيح بصورة واضحة، وليس مجرد افتراض أو فرض. ومن الممكن تمامًا بالنسبة له بالطبع أن يلجأ إلى التماسك والقدرة

---

(١٦) E. P. II, Prop. 7.

(١٧) Ibid.

المفسرة لنسق متطور بوصفهما دليلاً على صدقه. وفضلاً عن ذلك، فإن عرض الفلسفة الصحيحة بطريقة استنباطية أو تأليفية لا يكون ضروريًا؛ فقد يكون اختار طريقة أخرى للعرض. ولكنى أشعر بقناعة أن إسبينوزا لم ينظر إلى النسق على أنه يقوم على افتراض أو فرض ليست لديه القدرة إلا على تأكيد برجماتى أو تجريبى فحسب. وعندما كتب إلى "ألبرت بيرج" A. Brugh أبدى هذه الملاحظة: "إننى لا أفترض أننى قد أوجدت أفضل فلسفة، فأنا أعرف أننى أفهم الفلسفة الصحيحة"(١٨). ويبدو أن هذه الملاحظة تعبر عن موقفه تمامًا.

يتطلب النظام الملائم للحجة الفلسفية من وجهة نظر إسبينوزا أن نبدأ بما هو سابق أنطولوجيا ومنطقيًا، أعنى أن نبدأ بالماهية الإلهية، أو الطبيعة، ثم ننتقل منطقيًا عن طريق مراحل يمكن استنباطها. ويتحدث عن أولئك المفكرين الذين "لم يراعوا نظام الحجة المنطقية؛ لأنهم اعتقدوا أن الطبيعة الإلهية، التى كان ينبغى عليهم أن ينظروا إليها قبل الأشياء كلها؛ إذ هى تسبق المعرفة والطبيعة، أنها متأخرة فى نظام المعرفة، واعتقدوا أن الأشياء التى نسميها موضوعات الحواس تسبق الأشياء كلها"(١٩).

وبقبول هذا المنظور يفترق إسبينوزا عن كل من الإسكولائيين وديكارت؛ ففى فلسفة القديس توما الأكوينى، مثلاً، لا يبدأ العقل من الله، ولكن من موضوعات التجربة الحسية، وبالتأمل فيها يصعد إلى تأكيد وجود الله. وبذلك، بقدر ما يعنينا المنهج الفلسفى، لا يكون الله سابقًا فى نظام الأفكار، رغم أنه سابق، وسابق أنطولوجيًا فى نظام الطبيعة. وعلى نحو مماثل، يبدأ ديكارت من "أنا أفكر، إذن أنا موجود"، ولا يبدأ بالله. وفضلا عن ذلك، فإن كلاً من القديس توما الأكوينى وديكارت لم يعتقدا أنه فى إمكاننا أن نستنبط الأشياء المتناهية من الموجود اللامتناهى الله. ومهما يكن من الأمر فإن إسبينوزا يرفض نهج الإسكولائيين وديكارت؛ فلا بد أن ننظر إلى الماهية الإلهية

---

(١٨) Letter 76.

(١٩) E. P. II, Prop. 10, note, 2.

على أنها سابقة فى النظام الأنطولوجى وفى نظام الأفكار. وعلى الأقل لا بد أن ننظر إلى الله على أنه سابق فى نظام الأفكار عندما نراعى "نظام الحجة" الفلسفية على الوجه الصحيح.

وثمة مسألتان يمكن أن نلاحظهما بصورة مفيدة فى الحال؛ الأولى: إذا افترضنا أننا نبدأ بالجوهر الإلهى اللامتناهى، وإذا لم ننظر إلى تأكيد وجود هذا الجوهر على أنه فرض، فإنه يجب أن نبين أن تعريف الماهية الإلهية أو الجوهر الإلهى يتضمن وجوده. وبمعنى آخر، لقد التزم إسبينوزا باستخدام البرهان الأنطولوجى بطريقة ما أو أخرى. وخلافًا لذلك لا يكون الله سابقًا فى نظام الأفكار. والثانية: إذا افترضنا أننا نبدأ بالله وننتقل إلى الأشياء المتناهية، ما يشبه الاعتماد العلّى على الاعتماد المنطقى، فلا بد أن نقر بالحدوث فى الكون. ولا يترتب على ذلك، بالطبع، أن العقل المتناهى يقدر على استنباط وجود الأشياء الجزئية المتناهية. ولا يعتقد إسبينوزا أن الأمر كذلك. ولكن إذا كان الاعتماد العلّى للأشياء كلها على الله يشبه الاعتماد المنطقى، فإنه لن يكون هناك مكان للخلق الحر، ولا للحدوث فى عالم الأشياء المادية، ولا للحرية الإنسانية. فأى حدوث قد يوجد لا يبدو سوى أنه ظاهرى فقط. وإذا اعتقدنا أن بعض أفعالنا حرة، فإن ذلك لن يكون إلا لأننا نجهل عللها التى تحددها.

الفصل الحادى عشر

إسبينوزا (٢)

الجوهر وصفاته - الأحوال اللامتناهية - إنتاج الأحوال المتناهية - العقل والجسم - استبعاد العلّية الغائية

١- مال الميتافيزيقيون النظريون فى محاولتهم تقديم تعريف عقلى للعالم باستمرار إلى رد الكثرة إلى الوحدة. ولما كان التفسير فى هذا الصدد يعنى التفسير عن طريق العلّية، فإن القول بأنهم مالوا نحو رد الكثرة إلى الوحدة هو القول بأنهم مالوا إلى تفسير وجود وطبائع الأشياء المتناهية عن طريق عامل واحد علّى وبعيد. ولقد استخدمت كلمة "مالوا إلى" لأنه ليس كل الميتافيزيقيين النظريين سلموا بعلّة واحدة بعيدة. فعلى سبيل المثال: رغم أننا نجد الدافع على رد الكثرة إلى الوحدة فى الجدل الأفلاطونى بجلاء، فإنه لا يوجد برهان على الأقل يكفى للقول بأن أفلاطون وحد الخير المطلق "بالله" بمعنى هذا اللفظ. ومع ذلك، فإننا نجد فى فلسفة إسبينوزا أن أشياء التجربة الكثيرة تُفسر علّيًا بالرجوع إلى جوهر لا متناه فريد يسميه إسبينوزا "الله" أو الطبيعة. وهو يشبه العلاقة العلية باللزوم المنطقى كما رأينا من قبل، ويصوّر الأشياء المتناهية بأنها تصدر من جوهر لا متناه بصورة ضرورية. وهو يختلف بالتالى عن الميتافيزيقيين المسيحيين فى العصور الوسطى أتم الاختلاف، ويختلف عن ديكارت كذلك الذى سلّم بعلّة واحدة بعيدة، لكنه لم يحاول أن يستنبط الأشياء المتناهية من هذه العلّة.

لكى نعرف شيئًا لا بد أن نعرف علته؛ "إن معرفة المعلول تتوقف على العلة وتنطوى عليها"[١]. لكى نفسر شيئًا لا بد أن نحدد علته، أو علله. ويعرّف إسبينوزا الجوهر بالتالى بأنه "ذلك الذى يوجد فى ذاته ويتصور بذاته، أى أن تصوره لا يتوقف على تصور شىء آخر يتكون منه بالضرورة"[٢]. لكن ما لا يمكن أن يُعرف إلا عن طريق ذاته فحسب لا يمكن أن تكون له علّة خارجية. وبالتالى، فإن الجوهر هو ما يسميه إسبينوزا "علّة ذاته"، وهذا يعنى أنه يُفسر عن طريق ذاته لا بالرجوع إلى أى علّة خارجية. وبالتالى، فإن التعريف يتضمن أن الجوهر يعتمد على ذاته اعتمادًا تامًا؛ إذ لا يتوقف على أى علة خارجية سواء بالنسبة لوجوده، أو بالنسبة لصفاته. وقول ذلك يعنى القول إن ماهيته تستلزم وجوده. "إننى أعنى بكونه علّة ذاته أن ماهيته تنطوى على وجوده، وأن طبيعته لا يمكن أن تتصور إلا موجودة"[٣].

إن لدينا من وجهة نظر إسبينوزا، أو يمكن أن يكون لنا، فكرة واضحة ومتميزة عن الجوهر، وندرك فى هذه الفكرة أن الوجود يخص ماهية الجوهر ويتصل به؛ "وإذا قال أى شخص إن لديه فكرة واضحة ومتميزة، أى فكرة صادقة، عن جوهر، وأنه يشك رغم ذلك فيما إذا كان هذا الجوهر موجودًا، فإنه سيكون أشبه بشخص يقول إنه لديه فكرة واضحة ورغم ذلك يشك فيما إذا لم تكن كاذبة"[٤]، "وبما أن الوجود يخص طبيعة الجوهر ويتصل به، فإنه لا بد لتعريفه أن ينطوى على الوجود الضرورى، وبالتالى يجب استنباط وجوده من مجرد تعريفه"[٥]. وفى مرحلة متأخرة، عندما أثبت إسبينوزا أن هناك جوهرًا واحدًا، وجوهرًا واحدًا فقط، وهو لا متناه، وأزلى، وأن هذا الجوهر هو الله – عاد إلى نفس خط التفكير؛ إذ لما كانت ماهية الله "تستبعد كل نقص وتنطوى على

---

(١) E. P. 1, axiom 4.
(٢) Ibid, def. 3.
(٣) Ibid, def. 1.
(٤) Ibid, prop, 8, note 2.
(٥) Ibid.

الكمال المطلق، فإنها بذلك تلغي كل شك فى وجوده وتثبته بكامل اليقين، وهو ما يتضح، فيما أعتقد، إلى كل من أبدى قليلاً من الانتباه"(٦). لدينا هنا "الدليل الأنطولوجي" الذى يتعرض لنفس الخط من الهجوم الذى تعرض له برهان القديس أنسلم.

يقول إسبينوزا إنه إذا كان الجوهر متناهيًا، فإن جوهرًا آخر من نفس طبيعته، أى إنه يمتلك نفس الصفة، سيحده. بيد أنه لا يمكن أن يوجد جوهران أو أكثر يمتلكان نفس الصفة؛ لأنه إذا كان هناك جوهران أو أكثر، فإنه لا بد أن يتميز بعضهما عن الآخر، وذلك يعنى أنهما لا بد أن يمتلكا صفات مختلفة. وأنا أعنى "بالصفة" ما يدركه العقل فى الجوهر مكونًا لماهيته"(٧). وحالما يُقدم هذا التعريف ينتج أنه إذا امتلك جوهران نفس الصفات، فإنهما يمتلكان نفس الماهية وفى هذه الحالة لن يكون لدينا مبرر لأن نتحدث عنهما من حيث إنهما "اثنان"؛ لأننا نعجز عن أن نميز بينهما. ولكن إذا لم يمكن أن يكون هناك جوهران أو أكثر يمتلكان نفس الصفة، فإن الجوهر لا يمكن أن يكون محدودًا أو متناهيًا. وبالتالى، لا بد أن يكون لا متناهيًا.

ومن الصعب أن ينتج هذا الجزء من الاستدلال، ولا يبدو لى مقنعًا؛ إذ يبدو أن كلمة "نفس" تُستخدم استخدامًا غامضًا. ولكن فكرة إسبينوزا هى بوضوح أن وجود كثرة من الجواهر يحتاج إلى تفسير، و"التفسير" يستلزم الرجوع إلى علّة. ومع ذلك؛ فإن الجوهر قد عُرِّف على نحو حتى إنه لا يمكن القول إنه معلول لعلة خارجية. ولا بد أن نصل فى النهاية إلى موجود يكون "علّة ذاته"، وتكون تفسيرًا له، ويكون لا متناهيًا؛ لأنه إذا كان الجوهر محدودًا ومتناهيًا، فإنه يمكن أن يتأثر بغيره، أو يمكن أن يكون جزءًا فى سلسلة الفاعلية العلّية. لكنه إذا كان عرضة لأن يتأثر بعلة خارجية، فإنه لا يمكن أن يُفهم عن طريق ذاته. وذلك ضد تعريف الجوهر. ويترتب على ذلك أن الجوهر لا بد أن يكون لا متناهيًا من حيث التعريف.

---

(٦) E. P. 1, prop. II, note.

(٧) E. P. 1, def. 4.

ولا بد أن يمتلك الجوهر اللامتناهى صفات لا متناهية: "فكلما كان الشىء أكبر نصيبًا من الحقيقة أو الوجود، كان أكبر نصيبًا من الصفات"[٨]. وبالتالى، لا بد أن يتصف الموجود اللامتناهى بما لا نهاية له من الصفات. وهذا الجوهر اللامتناهى ذو الصفات اللامتناهية يسميه إسبينوزا "الله"، يقول: "إننى أعنى بالله أنه موجود لا متناه بصورة مطلقة، أعنى أنه جوهر يتكون من صفات لا متناهية، كل واحدة منها تعبر عن ماهية لا متناهية أزلية"[٩]. ويواصل إسبينوزا ليبرهن على أن الجوهر الإلهى اللامتناهى لا يقبل القسمة، وهو واحد وأزلى، والوجود والماهية فى الله واحدة وهى هى[١٠].

وأى شخص يقوم بدراسة الإسكولائية، والديكارتية سيجد كل ذلك معروفًا بلا شك؛ إذ إن الإسكولائيين استخدموا لغة الماهية- الجوهر، ومصطلح "الجوهر"، أما تعريفات إسبينوزا للجوهر والصفة فقد تكونت اعتمادًا على تعريفات ديكارت. ولقد رأينا كيف استخدم إسبينوزا صورة من صور "الدليل الأنطولوجى" للبرهنة على وجود الله. وفضلاً عن ذلك، فإن وصفه لله بأنه موجود لا متناه، وجوهر لا متناه، وواحد، وأزلى وبسيط (أى إنه لا يقبل القسمة وبدون أجزاء) هو الوصف التقليدى لله. ولكن ليس من حق المرء أن يستنتج أن فكرة الله عند إسبينوزا هى نفسها تمامًا مثل فكرة الله عند الإسكولائيين، أو عند ديكارت. ويكفى أن ينظر المرء إلى هذه القضية "الامتداد صفة من صفات الله، أو أن الله شىء ممتد"[١١]، ليرى فى الحال اختلافًا واضحًا. فهذه القضية تفترض أن وجهة نظر إسبينوزا عن علاقة الله بالعالم ليست هى وجهة النظر التى ناصرها الإسكولائيون وتمسكوا بها بالتأكيد. ولم تكن كذلك بالفعل. إن الإسكولائيين، وديكارت لم يفهموا، من وجهة نظر إسبينوزا، ما الذى تستلزمه طبيعة موجود لا متناه،

---

(٨) E.P. 1, prop, 9.

(٩) E. P. 1 def. 6.

(١٠) E. P. 1, prop. 12-14 and 19-20.

(١١) E. P. II, prop. 2.

أو جوهر لا متناه. فإذا كان الله يتميز عن الطبيعة، وإذا كانت هناك جواهر غير الله، فإن الله لن يكون لا متناهياً. فبالعكس إذا كان الله لا متناهيًا، لا يمكن أن تكون هناك جواهر أخرى. إن الأشياء المتناهية لا يمكن أن تُفهم أو تُفسر بدون فاعلية الله العلية. ومن ثم، لا يمكن أن تكون جواهر بالمعنى الذى يعرّف به كلمة "الجوهر". إنها لا بد أن تكون، بالتالى، فى الله؛ "كل ما يوجد إنما يوجد فى الله، ولا يمكن لأى شىء أن يوجد أو يُتصور بدون الله"[١٢]. وهذه القضية يمكن أن يقبلها الفلاسفة المؤلهون بالفعل إذا أخذت على أنها تعنى ببساطة أن كل موجود متناه يعتمد على الله بالضرورة، وأن الله موجود فى كل الأشياء المتناهية، ويساندها فى وجودها. ولكن ما يعنيه إسبينوزا هو أن الموجودات المتناهية هى أعراض لله؛ الجوهر الواحد. إن الله يمتلك ما لا نهاية له من الصفات، كل واحدة منها لا متناهية، وصفتان منها معروفتان لنا؛ وهما الفكر والامتداد. والعقول المتناهية هى أحوال modes لله من جهة صفة الفكر، والأجسام المتناهية هى أحوال لله من جهة صفة الامتداد. ولا تتميز الطبيعة عن الله أنطولوجيا؛ والسبب فى أنها لا يمكن أن تتميز عنه أنطولوجيا هو أن الله لا متناه. إنه لا بد أن يحوى أو يضم فى ذاته كل حقيقة[١٣].

٢- لا ينتقل إسبينوزا مباشرة فى عملية الاستنباط المنطقية من الجوهر اللامتناهى إلى الأحوال المتناهية، بل يتوسط بينهما، إذا جاز هذا التعبير، الأحوال الأزلية اللامتناهية، المباشرة وغير المباشرة، وهى أسبق منطقيًا من الأحوال المتناهية، والتى لا بد أن نقول عنها شيئًا الآن. وقبل ذلك، ينبغى أن نتذكر مذهب إسبينوزا الذى يقرر أننا ندرك من بين الصفات الإلهية صفتين هما: الفكر والامتداد. أما سائر الصفات الإلهية الأخرى فلا نستطيع أن نقول عنها شيئا؛ لأننا لا نستطيع أن نعرفها.

(١٢) E. P. I, prop. 15.

(١٣) كان الإسكولائيون على وعى بالصعوبة المتضمنة فى الإقرار بأن الله لا متناه، وأن الطبيعة، فى الوقت نفسه تتميز عنه. وردهم هو أنه رغم أن خلق أشياء متناهية يضيف إلى عدد الموجودات (لفظ "موجود" يُفهم أنطولوجيا)، فإنه لا يزيد كمية الوجود إذا جاز هذا التعبير. إن الله والأشياء المتناهية ليست قابلة للقياس بمعنى أن وجودهما لا يضيف شيئا إلى الموجود الإلهى اللامتناهى والكمال.

كذلك ينبغى على المرء أن يلاحظ أننا حين ننتقل من النظر فى الله بوصفه جوهرًا لا متناهيًا ذا صفات إلهية إلى النظر فى أحوال الله فإن العقل ينتقل من الطبيعة الطابعة ratura naturans إلى الطبيعة المطبوعة nature naturata، أى من الله فى ذاته إلى "الخلق"، رغم أنه يجب على المرء ألا يأخذ الجمل الأخيرة على أنها تعنى أن العالم يتميز عن الله.

فى مقدور العقل أن يميز خصائص للعالم لا تتغير، وأزلية عندما ينظر إلى العالم من جهة صفتى الفكر والامتداد. وسأتناول الامتداد أولاً: إن حالة الجوهر السابقة منطقيًا من جهة صفة الامتداد هى الحركة والسكون، ولكى نفهم ماذا يعنى ذلك لا بد أن نتذكر أنه لا يمكن أن يكون هناك شك كما يرى إسبينوزا فى الحركة التى تؤثر فى العالم عن طريق علّة خارجية. لقد صوّر ديكارت الله بأنه يضفى كمية معينة من الحركة على العالم الممتد عند الخلق، إذا جاز هذا التعبير. أما بالنسبة لإسبينوزا فإن الحركة لا بد أن تكون خاصية تتميز بها الطبيعة ذاتها؛ لأنه لا توجد علّة تتميز عن الطبيعة يمكن أن تضفى الحركة على العالم. إن الحركة والسكون خاصية أساسية للطبيعة الممتدة، وتظل النسب الكلية للحركة والسكون ثابتة، رغم أن النسب فى حالة الأجسام الفردية تتغير باستمرار. ومن ثم، إذا استخدمنا لغة عصر متأخر، يمكن أن نقول إن الكمية الكلية للطاقة فى الكون هى خاصية ذاتية للكون، وتظل ثابتة. وبذلك فإن الكون الفيزيائى هو نسق من أجسام تتحرك قائم بذاته. وكمية الحركة والسكون الكلية هذه، أو كمية الطاقة، هى ما يطلق عليه إسبينوزا "الحال اللامتناهى الأزلى غير المباشر" لله أو الطبيعة من جهة صفة الامتداد.

تتكون الأجسام المركبة من جزيئات، وإذا نظرنا إلى كل جزىء على أنه جسم فرد، فإن الأشياء تكون مثلها الأجسام الإنسانية، أو أجسام الحيوانات أفرادًا ذات نظام أعلى، أى إنها تكون أفرادًا مركبة. وهى قد تكتسب أو تفقد الجزيئات، وبهذا المعنى فإنها تتغير، لكن ما دام أن نفس نسبة الحركة والسكون تُحفظ فى البنية المركبة، فإنها تحتفظ بهويتها. ومن ثم، يمكن أن نتصور أجسامًا مركبة بصورة متزايدة، وبذلك إذا

انتقلنا إلى أبعد إلى ما لا نهاية، فإننا يمكن أن نتصور بسهولة أن الطبيعة كلها فرد واحد تتنوع أجزاؤه، أى الأجسام كلها، بطرق لا تُحصى، ودون أى تغير للفرد من حيث إنه كل(١٤). وهذا "الفرد من حيث إنه كل"، أعنى الطبيعة، منظوراً إليها على أنه نسق مكانى، أو نسق من أجسام، هو حال الله الأزلى اللامتناهى المباشر، أو الطبيعة من جهة صفة الامتداد. كما أنه يُسمى "وجه الكون".

ويُسمى إسبينوزا حال الله – أو الطبيعة – الأزلى اللامتناهى غير المباشر "الفهم اللامتناهى بصورة مطلقة"(١٥)، ويعنى فيما يبدو أنه كما أن الحركة والسكون هى الحال والأساس للامتداد، فكذلك الفهم أو الوعى هو الحال الأساسى للفكر. وهو يُفترض سابقًا عن طريق الحب والرغبة؛ "لا يمكن الإقرار بأحوال التفكير كالحب والرغبة، أو كل ما يمكن تسميته بانفعالات النفس، إذا لم يتم الإقرار بفكرة عن الشىء المحبوب والمرغوب... إلخ، لدى الشخص عينه. لكن يمكن الإقرار بالفكرة دون الإقرار بأى حال آخر من أحوال الفكر"(١٦). وإذا كان هذا التفسير للحال الأزلى المباشر من جهة صفة الفكر صحيحًا، فإنه يعنى أن "الفكر" يتضمن بوجه عام، كما هى الحال عند ديكارت، كل نشاط واعٍ من حيث هو كذلك، رغم أن حال "الفكر" الرئيسى، الذى تعتمد عليه الأحوال الأخرى، هو الوعى.

ولا يوضح إسبينوزا ما عساه أن يكون الحال الأزلى اللامتناهى المباشر من جهة صفة الفكر. لكن ما دام أن صفتى التفكير والامتداد هما صفتان لنفس الجوهر، أو هما وجهان مختلفان لجوهر واحد كما يرى، فإنه يبدو أن خطته تقتضى أن حال الجوهر الأزلى المباشر من جهة صفة التفكير لا بد أن يكون النظير الدقيق "لوجه الكون"، أى النسق الكلى للأجسام. وفى هذه الحالة يكون النسق الكلى للعقول، "يبدو أن عقلنا، من حيث إنه يفهم، هو حال أزلى من أحوال الفكر، يحدده حال آخر، وهذا الحال الآخر

(١٤) E. P. II, prop. 13, Lemma 7, Note.

(١٥) Letter 64.

(١٦) E. P. II, axiom 3.

يحدده حال آخر، وهكذا إلى ما لا نهاية، بحيث تؤلف جميعها معًا عقل الله الأزلى اللامتناهى". ولم يقل إسبينوزا بالفعل إن هذا هو حال الفكر الأزلى اللامتناهى المباشر، بيد أنه من غير المعقول أن نعتقد أن هذا هو رأيه. ومع ذلك، لا بد أن نلاحظ أن "عقل الله الأزلى اللامتناهى ينتمى إلى الطبيعة الطابعة لا إلى الطبيعة المطبوعة. إننا لا نستطيع أن نتحدث عن الله من حيث إنه يمتلك فى ذاته عقلاً، يتميز عن نظام عقولنا اللامتناهى، وإذا فعلنا ذلك، فإن كلمة "عقل" لا يكون لها معنى بالنسبة لنا، "إذا كان العقل والإرادة ينتميان إلى ماهية الله الأزلية، فإن المقصود بكلتا هاتين الصفتين هو شيء آخر غير ما يقصده الناس عمومًا؛ ذلك أن العقل والإرادة المؤلفين لماهية الله يختلفان أتم الاختلاف عن عقلنا وإرادتنا، ولا يمكن أن يتفقا معها إلا فى الاسم فقط كاتفاق الكلب، المجرة السماوية، مع الكلب، الحيوان النابح"(١٧).

٣ - يرى إسبينوزا أن "الأشياء اللامتناهية فى الأحوال اللامتناهية لا بد أن تنتج من ضرورة الطبيعة الإلهية"(١٨). ويفترض أن صدق هذه القضية "واضح" لأى شخص يرى أن خصائص معينة تنتج من تعريف معين بالضرورة. وبمعنى آخر، لقد افترض أن الجوهر لا بد أن يمتلك أحوالاً، والنتيجة التى نستنتجها هى أنه ما دام الجوهر لا متناه فلا بد أن يمتلك أحوالاً لا متناهية. ومع ذلك، أيا كانت قيمة "برهان" إسبينوزا، فإنه يتضح أن الله يسبب أحوالاً متناهية بالضرورة، "لا شئ فى طبيعة الأشياء حادث، بل الأشياء كلها محددة بضرورة الطبيعة الإلهية كى توجد، وتعمل على نحو ما"(١٩). وأيضا "لم يكن بالإمكان أن ينتج الله الأشياء بطريقة أخرى وبنظام آخر غير الطريقة والنظام اللذين نتجت بهما"(٢٠). صحيح أن "ماهية الأشياء التى ينتجها الله لا تنطوى على الوجود"(٢١)؛ لأنها إذا انطوت على الوجود ستكون عللاً لذاتها. إن كلاً منها جوهر

(١٧) E. P. 1, prop. 17, note.

(١٨) Ibid. prop. 16.

(١٩) Ibid. prop. 20.

(٢٠) Ibid. prop. 33.

(٢١) Ibid. prop. 24.

متناه فى واقع الأمر، وهذا محال. وبالتالى، فإن الأشياء المتناهية يمكن أن تُسمى "حادثة"؛ إذا كنا نعنى ببساطة بكلمة "حادث" شيئًا لا تنطوى ماهيته على الوجود، بيد أنها لا يمكن أن تُسمى "حادثة" إذا كنا نعنى بإعطائها هذا الاسم أنها تنتج بصورة حادثة، وليس من الضرورة، أى من الطبيعة الإلهية. إن الله يوجدها، لكنه يوجدها بالضرورة، بمعنى أنه لا يمكن أن يتغاضى عن أن يوجدها، ولا يمكن أن ينتج أى أشياء أخرى أو نظامًا آخر غير الأشياء والنظام اللذين أنتجهما بالفعل. صحيح، وبالطبع، أننا قد نكون عاجزين عن أن نعرف كيف أن شيئا معينًا ينتج بالضرورة من الطبيعة الإلهية، لكن "لا يمكن أن يقال عن شيء إنه حادث إلا من جهة نقص معرفتنا"[(٢٢)].

ويؤكد إسبينوزا فى الوقت نفسه أن الله "حر"، وقد يكون هذا التأكيد مثيرًا للدهشة فى بداية الأمر، بيد أنه توضيح جيد للواقعة التى تقول إن المصطلحات التى يستخدمها إسبينوزا لا بد أن تُفهم على ضوء تعريفاته هو الخاصة، لا على ضوء المعانى التى تُعزى إلى هذه المصطلحات عادة فى الكلام العادى. "يقال عن شيء إنه "حر" عندما يوجد بضرورة طبيعته وحدها، ويُحدد فى أفعاله بذاته وحدها، ويقال عن شيء إنه ضرورة، أو بالأحرى مجبر، إذا كان مُحددًا فى وجوده وأفعاله بشيء آخر غيره على نحو معين"[(٢٣)]، ومن ثم فإن الله "حر" بمعنى أنه يحدد أفعاله بذاته، ولكنه ليس حرًا بمعنى أنه مسموح له ألا يخلق العالم على الإطلاق، أو يخلق أشياء متناهية أخرى غير تلك التى خلقها. "وبالتالى فإن الله لا يتصرف أو يفعل من حرية الإرادة"[(٢٤)]. والاختلاف بين الله؛ الجوهر اللامتناهى، والأشياء المتناهية، يكمن فى أن الله لا تحدده أى علة خارجية (ليست هناك علة خارجية له يمكن أن تؤثر عليه) فى وجوده، أو أفعاله، أما الأشياء المتناهية فيحددها الله من جهة وجودها، وماهيتها، وأفعالها.

---

(٢٢) Ibid, prop. 33, note 1.

(٢٣) Ibid, def. 7.

(٢٤) Ibid, prop. 32, collar.

وقد يفترض التفسير السابق لإيجاد الله الضرورى للأشياء المتناهية بسهولة تأويلاً مضللا لفكر إسبينوزا، ولا بد أن يحذر المرء أن يصطبغ تأويله بالصورة التى يميل التفسير إلى بعثها فى الذهن بصورة محتومة؛ لأن المرء إذا تحدث عن الله الخالق للأشياء المتناهية وعن الأشياء المتناهية التى يوجدها الله ويحددها، فإنه يميل لا محالة إلى تكوين صورة عن إله متعال يخلق بالضرورة، بمعنى أن كماله اللامتناهى يعبر عن نفسه بالضرورة فى موجودات متناهية تتميز عنه، رغم أنها تنتج منه بالضرورة. ويقرر إسبينوزا، مثلا، أن "الأشياء ينتجها كمال الله التام؛ لأنها تنتج من طبيعة أكثر كمالاً بالضرورة"[٢٥].

وتميل ملاحظات مما سبق إلى افتراض أن إسبينوزا كان يدور فى خلده نظرية الصدور من النوع الأفلوطينى المحدث، ولكن هذا التأويل يقوم على سوء فهم لاستخدام إسبينوزا للمصطلحات؛ فالله يتوحد بالطبيعة، ويمكن أن ننظر إلى الطبيعة إما على أنها جوهر لا متناه، دون رجوع إلى أعراضها، أو على أنها نسق من أحوال، والطريقة الأولى فى نظرتنا إلى الطبيعة تسبق الثانية منطقيًا. وإذا نظرنا إلى الطبيعة بالطريقة الثانية (أى بوصفها طبيعة مطبوعة) فإنه يجب علينا أن نقر، كما يرى إسبينوزا، بأن حالاً معينًا يحدثه حال سابق، أو أحوال سابقة، التى هى بدورها تحدثها أحوال أخرى، وهكذا إلى ما لا نهاية. فعلى سبيل المثال، جسم معين تحدثه أجسام أخرى، وهذه الأجسام تحدثها أجسام أخرى، وهكذا إلى ما لا نهاية. وليس هناك شك فى إله متعال "يتوسط"، إذا جاز هذا التعبير؛ ليخلق جسمًا معينًا، أو عقلاً معينًا. هناك سلسلة لا نهاية لها من علل معينة. ومن جهة أخرى، تعتمد سلسلة العلل المتناهية منطقيا وأنطولوجيا (وستكون النتيجة واحدة، ما دام أن نظام الأفكار ونظام الأشياء هو نفسه فى نهاية الأمر) على الطبيعة منظورًا إليها على أنها جوهر واحد فريد مستقل ويحدد ذاته (أى طبيعة طابعة). إن الطبيعة تعبر عن نفسها فى أعراض بالضرورة، وبهذا المعنى تكون الطبيعة العلة المحايثة لكل أعراضها أو أحوالها. إن "الله هو علة محايثة لا متعدية لجميع الأشياء"[٢٦]؛

---

(٢٥) Ibid, prop, 33, note 2.

(٢٦) E. P. 1, prop. 18.

لأن الأشـياء كلها توجد فى الله أو الطبيعة. ولكن ذلك لا يعنى أن الله يوجد بمنأى عن الأحـوال، ويمكن أن يتـدخل فى سلسلة العلل المتناهيـة؛ فسلسلة العلّيـة المتناهيـة هى العلّية الإلهية؛ لأنها هى التعبير الجوهرى عن تحديد الله الذاتى.

وإذا أحل المرء كلمة "الطبيعة" محل كلمة "الله"، فإن ذلك سيكون بالتالى عونا له على أن يفهم مضمون فكر إسبينوزا، فعلى سبيل المثال العبارة التى يقول فيها: "ليست الأشياء الجزئية سوى أعراض لصفات الله، أو أنها أحوال يُعبر من خلالها عن صفات الله بطريقة معينة ومحددة"[(٢٧)] – تصبح أكثر جلاء ووضوحًا لو أن المرء قرأ كلمة "الطبيعة" بدلاً من كلمة "الله"، إن الطبيعة نسق لا متناه لا يوجد فيها سلسلة واحدة لا متناهية من علل جزئيـة، وإنما السلسلة اللامتناهيـة كلها لا توجد إلا لأن الطبيعة موجودة. ويمكن للمرء أن يميز فى نظام الاعتماد المنطقى الأحوال اللامتناهية عن الأحـوال المتناهيـة، ويمكنه أن يقـول بمعنى مـا: إن الله، أو الطبيـعة، هو العلة القريبـة للأحوال اللامتناهية والعلة البعيدة للأحوال المتناهية. بيد أن طريقة الحديث هذه غير مشروعة كما يقول إسبينوزا إذا سمينا الله العلة البعيدة للأشياء الفردية وكنا نعنى بذلك أن الله منفصل على نحو عن المعلولات الفردية؛ "نحن نعنى بالعلة البعيدة العلة التى لا تتصل بمعلولها، بيد أن الأشياء كلها إنما توجد فى الله، وتعتمد عليه بحيث لا يمكنها أن توجد ولا أن تُتصور بدون الله"[(٢٨)]. إن الأشياء الفردية لا يمكن أن توجد بدون الطبيعة، وبالتالى فإن الطبيعة تسببها كلها. ولكن ذلك لا يعنى القول إنه لا يمكن تفسيرها عن طريق روابط علّية معينة، شريطة أن نتذكر أن الطبيعة الطابعة ليست جوهرًا يتميز عن الطبيعة المطبوعة. هناك نسق واحد لا متناه، بيد أننا يمكن أن ننظر إليه من وجهات نظر مختلفة.

٤– النسق اللامتناهى نسق واحد؛ إذ لا وجود لنسقين: نسق عقول ونسق أجسام. ولكنا يمكن أن ننظر إلى النسق الواحد من وجهتى نظر: فيمكن أن نتصوره من جهة

(٢٧) Ibid, Prop. 25, collary.

(٢٨) Ibid, Prop. 28, note.

صفة الفكر، ومن جهة صفة الامتداد. وكل حال من جهة صفة الامتداد يناظره حال من جهة صفة الفكر، وهذا الحال الثانى يسميه إسبينوزا "الفكرة". وبذلك فإن كل شيء ممتد يناظره فكرة. ولكن كلمة "يناظر" مضللة، رغم أنه يصعب تجنب استخدامها؛ إنها تفترض أن هناك نظامين، أو سلسلتين من العلل هما: نظام الأجسام، ونظام الأفكار. لكن لا وجود، فى رأى إسبينوزا، إلا لنظام واحد فى حقيقة الأمر، رغم أننا يمكن أن نتصوره بطريقتين؛ "إن نظام وترابط الأفكار هو نفسه نظام وترابط الأشياء"[٢٩]. "وسواء نظرنا إلى الطبيعة من جهة صفة الامتداد، أو من جهة صفة الفكر، أو من جهة أى صفة أخرى، فإننا سنجد نظامًا واحدًا وهو هو، وترابطًا واحدًا للعلل وهو هو، أى إننا سنجد نفس الأشياء الناتجة بعضها عن بعض"[٣٠]. ولا يعنى ذلك أن المرء يستطيع أن يفسر الأجسام عن طريق الأفكار؛ لأننا، كما يقول إسبينوزا، إذا نظرنا إلى الأشياء الفردية على أنها أحوال للامتداد، فإنه يجب علينا أن نفسر نسق الأجسام كله عن طريق صفة الامتداد. وليس هناك أدنى شك فى محاولة رد الأجسام إلى أفكار، أو رد الأفكار إلى الأجسام. ولا معنى للقيام بهذه المحاولة بالفعل ما دام أنه لا يوجد سوى نظام واحد للطبيعة فى حقيقة الأمر. ولكن إذا نظرنا إلى الأشياء على أنها أحوال من جهة صفة معينة، فإنه ينبغى علينا أن نفعل ذلك باتساق ولا نغير وجهات نظرنا ولغتنا بطريقة غير مسئولة.

وإذا كان ثمة نظام واحد للطبيعة فقط، فإنه ينتج عن ذلك أنه لن يكون جائزًا أن نتحدث عن العقل الإنسانى من حيث إنه ينتمى إلى نظام، ونتحدث عن الجسم الإنسانى من حيث إنه ينتمى إلى نظام آخر؛ فالموجود الإنسانى واحد. صحيح أن "الإنسان يتكون من عقل وجسم"[٣١]، وأن "العقل الإنسانى يتحدد بالجسم"[٣٢].

---

(٢٩) E. P. II, Prop. 7.

(٣٠) Ibid, note.

(٣١) Ibid, prop. 13, collary.

(٣٢) Ibid, note.

ولكن الجسم الإنساني هو إنسان منظوراً إليه على أنه حال لصفة الامتداد، والعقل الإنساني هو إنسان منظوراً إليه على أنه حال لصفة الفكر. وبالتالي، فإنهما وجهان لشيء واحد، ومن ثم، فإن المشكلة الديكارتية الخاصة "بالتفاعل" بين النفس والجسم ليست مشكلة حقيقية. وكما أنه لا معنى لأن نسأل كيف يمكن أن يكون هناك تفاعل بين الصفات الإلهية للفكر والامتداد، اللذين هما وجهان لله، فكذلك الأمر لا معنى أن نسأل كيف يمكن أن يكون هناك تفاعل بين العقل والجسم في الحالة الخاصة للإنسان. وإذا فهمنا طبيعتي العقل والجسم، لا بد أن نسلم أيضًا بأن مشكلة التفاعل لا تنشأ ولا يمكن أن تنشأ. وبذلك يتجنب إسبينوزا المشكلة تمامًا التي أربكت الديكارتيين. ولم يتجنبها برد العقل إلى الجسم، أو رد الجسم إلى العقل، وإنما ببيان أنهما ببساطة وجهان لشيء واحد. ومع ذلك، قد يكون هناك شك فيما إذا كان استبعاده للمشكلة لم يكن شيئًا سوى استبعاد لفظي. ولا يمكنني أن أناقش هنا مشكلة العلاقة بين النفس والجسم لذاتها، ولكن من المفيد جداً بيان أن هذه المشكلة لا تُستبعد ببساطة عن طريق تشكيل لغة المرء على نحو حتى إن المشكلة لا تنشأ في هذه اللغة؛ لأنه لا بد من بيان أن المعلومات يتم التعبير عنها أو وصفها بهذه اللغة بصورة تفي بالمطلوب أكثر من أن يتم التعبير عنها أو وصفها بأي لغة أخرى. وبالطبع قد يقال إن مذهب إسبينوزا الخاص بالعلاقة بين العقل والجسم لا بد أن يكون صحيحًا إذا كان مذهبه العام عن الجوهر وصفاته صحيحاً. وهذا حق، ولكن كلمة "إذا" ذات أهمية هنا.

إن العقل، كما يرى إسبينوزا هو فكرة العقل، أي إن العقل هو النظير من جهة صفة الفكر لحال الامتداد؛ وهو الجسم. ومع ذلك، فإن الجسم يتكون من أجزاء كثيرة، و"يناظر" كل جزء فكرة (رغم أنه أكثر دقة أن نقول إن كل "زوج" هما وجهان لشيء واحد والشيء نفسه). ويترتب على ذلك، بالتالي، أن "الفكرة التي تؤلف الكيان الصوري للعقل الإنساني ليست بسيطة، بل إنها تتكون من أفكار كثيرة"[٣٣]. ومن ثم، عندما يتأثر الجسم الإنساني بجسم خارجي، فإن فكرة التأثر في الجسم الإنساني هي في الوقت

---

(٣٣) E. P. 11, prop. 15.

نفسه فكرة جسم خارجي. وبالتالى، فإن "العقل الإنساني يمكنه أن يدرك أجساماً كثيرة فى نفس الوقت مثلما يدرك طبيعة جسمه الخاص" [٢٤]. وفضلاً عن ذلك، فإن العقل ينظر إلى الجسم الخارجى على أنه "موجود بالفعل أو حاضر له إلى أن يتأثر الجسم بأثر يلغي وجود أو حضور ذلك الجسم (الخارجى)" [٢٥]، وإذا استمر تأثر جسم شخص ما عندما لم يعد الجسم الخارجى يؤثر عليه بالفعل، فإنه قد يستمر فى النظر إلى الجسم الخارجى على أنه موجود أو حاضر عندما لم يعد موجوداً أو حاضراً بالفعل. وفضلا عن ذلك "إذا تأثر الجسم الإنسانى مرة بجسمين أو أكثر فى الوقت نفسه، وعندما يتذكر العقل بعد ذلك أى جسم منها، فإنه سيتذكر فى الحال الأجسام الأخرى" [٢٦]. وعلى هذا النحو يفسر إسبينوزا الذاكرة التى يقول عنها إنها "لا تعدو شيئا أكثر من تسلسل معين للأفكار ينطوى على طبيعة الأشياء الموجودة خارج الجسم الإنسانى، ويحدث هذا التسلسل وفق نظام وتسلسل تأثرات الجسم الإنسانى" [٢٧].

وإلى جانب "فكرة الجسم"، أى العقل، يمكن أن توجد أيضًا "فكرة العقل"؛ لأن الموجود البشرى يمكن أن يكوّن فكرة عن نفسه؛ فهو يتمتع بالوعى الذاتى. ويمكن أن ننظر إلى حال من أحوال الفكر بدون علاقة بموضوعه، وتكون لدينا بالتالى فكرة عن فكره "وبذلك إذا كان الإنسان يعرف شيئًا، فهو يعرف أنه يعرفه وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية" [٢٨]. إن كل وعى ذاتى يمتلك أساسًا فيزيائيا، بمعنى أن "العقل لا يعرف ذاته إلا من حيث إنه يدرك أفكار تأثرات الجسم" [٢٩]، ولكن القول بأننا نتمتع بالوعى الذاتى بالفعل لم يشك فيه إسبينوزا بالطبع.

---

(٢٤) Ibid, prop. 16, collary I.

(٢٥) Ibid, Prop. 18.

(٢٦) Ibid. prop. 18.

(٢٧) Ibid. note.

(٢٨) E. P. II, Prop. 21, note.

(٢٩) Ibid, prop. 23.

لقد أدخلت نظرية إسبينوزا عن العلاقة بين العقل أو النفس والجسم هنا كتوضيح معين لنظريته عن الصفات والأحوال. ولكن إذا نظر المرء إلى نظريته عن العقل والجسم فى ذاتها، فإننى أعتقد أن أهميتها الأساسية تكمن فى إصرار على الاعتماد الجسمى للعقل. فإذا كان العقل الإنسانى هو فكرة الجسم، فإنه ينتج عن ذلك أن كمال العقل يناظر كمال الجسم. وربما تكون تلك طريقة أخرى للقول بأننا نعتمد على إدراك لأفكارنا. كما يترتب على ذلك أن النقص النسبى لعقل الحيوان يعتمد على النقص النسبى لجسمه مقارنة بالجسم الإنسانى. ولا يعتقد إسبينوزا بالطبع أن البقر، مثلا، لها "عقول" بالمعنى الذى نتحدث به عادة عن العقول، ولكن ينجم عن نظريته العامة عن الصفات والأحوال أن كل جسم بقرة "يناظره" فكرة عن ذلك الجسم، أعنى أنه يناظره حال من جهة صفة الفكر. ويناظر كمال هذه "الفكرة" أو "العقل" كمال الجسم. وإذا فصل المرء هذه النظرية عن الاعتماد الجسمى للعقل عن إطارها الميتافيزيقى العام، فإنه يمكن أن ينظر إليها على أنها برنامج لبحث علمى فى اعتماد للعقل على الجسم يمكن التحقق منه. ولا ينظر إسبينوزا، بدون شك، إلى وجهة نظره عن هذه المسألة على أنها نتيجة لاستنباط منطقى قبلى، ولا على أنها تعميم من بحوث تجريبية. بيد أنه من وجهة نظر المرء الذى لا يرغب فى أن يؤمن بأن هذه المسائل يمكن حسمها ببرهان استنباطى محض ربما تكون وجهة النظر ذات فائدة فى مظهر فرض يكوّن أساسًا مؤقتًا لبحث تجريبى. وإلى أى حد تعتمد الأنشطة العقلية على عوامل ليست عقلية هو سؤال يصعب الإجابة عنه قبليًا apriori. بيد أنه سؤال مشوق وهام.

٥- وفى القسم الختامى من هذا الفصل أريد أن ألفت الانتباه إلى مسألة هامة فى فلسفة إسبينوزا؛ وهى استبعاده للعلّية الغائية. كما أننى أريد فى الوقت نفسه أن أضع هذه المسألة الخاصة فى سياق أوسع؛ لأنه يبدو لى أنها تلقى ضوءًا واضحًا على الاتجاه العام لفكر إسبينوزا، ومن ثم قد يُفترض أن هذا القسم يتكون من تأملات عامة عن وجهة نظر إسبينوزا عن الله والعالم على ضوء استبعاده للعلل الغائية.

رأينا أن فكرة إسبينوزا الأولية عن الله قد استمدها من الديانة اليهودية، بيد أنه سرعان ما رفض اللاهوت الأرثوذكسى اليهودى، وهناك سبب للاعتقاد، كما أوضحت

من قبل، بأن تفكيره تأثر فى اتجاه مذهب وحدة الوجود عن طريق دراسته لفلاسفة يهود معينين، ومفكرين من عصر النهضة مثل برونو. ومع ذلك، فإن إسبينوزا عندما وضع مذهبه استخدم مصطلحات ومقولات للتفكير استمدها من الإسكولائية والديكارتية، ومن ثم أخذ مذهبه فى وحدة الوجود صورة القول بأنه لما كان الله موجوداً لا متناهيًا، فإنه لا بد أن يحوى ويضم بداخله الموجودات كلها، والواقع كله، وإنه لما كان الله جوهرًا لا متناهيا فإن الموجودات المتناهية لا بد أن تكون أحوالاً لهذا الجوهر. وقد يقول المرء بالتالى إن العنصر واحدى الوجود لتفكيره يستمد من عملية استنتاج ما بدا لإسبينوزا على أنه نتيجة منطقية لفكرة الله من حيث إنه الموجود اللامتناهى والذى لا يعتمد على غيره إطلاقًا (أى من حيث إنه جوهر بمعنى هذه الكلمة عنده). وإذا عزل المرء هذا العنصر من عناصر تفكيره، فإنه يمكن أن يقول، كما أظن، إن لفظ "الله" يُبقى على شيء من معناه التقليدى؛ الله هو الجوهر اللامتناهى الذى يمتلك صفات لا متناهية، لا نعرف منها سوى صفتين، وهناك فرق بين الطبيعة المطبوعة والطبيعة الطابعة. وليست الطبيعة التجريبية هى التى تتوحد مع الله، بل بالأحرى الطبيعة بمعنى معين، أى من حيث إنها الجوهر اللامتناهى، الذى يوجد وراء الأحوال المؤقتة.

ومع ذلك، فإن ثمة صعوبة كبيرة تواجه هذه النظرية وهى معرفة كيف يكون أى استنباط منطقى للطبيعة المطبوعة ممكنًا، إذا لم يكن الافتراض الأولى هو أن الجوهر لا بد أن يعبر عن نفسه فى أحوال، وتلك هى المسألة التى يجب البرهنة عليها، لا افتراضها. ويبدو كما لو أن إسبينوزا يأخذ فكرة الجوهر التقليدية من حيث إنها تلك التى تلازمها الأعراض، ويطبقها على موجود لا متناه بدون مزيد من الضجة. صحيح، أنه زعم أن لديه فكرة واضحة ومتميزة عن الماهية الموضوعية للجوهر، أو الله؛ فقد أكد فى رسالة إلى هوجو بوكسل Hugo Boxell أن لديه فكرة واضحة عن الله مثل الفكرة التى لديه عن مثلث(٤٠)، وكان لا بد أن يكون لديه هذا الزعم، لأن تعريفاته إذا لم تكن تعبر عن ماهيات موضوعية متصورة بوضوح، فإن النسق كله قد يكون ببساطة نسقًا من "تحصيل حاصلات".

(٤٠) Letter 56.

بيد أنه يصعب أن نرى أنه يترتب حتى من تعـريفات إسبينوزا أن الجوهـر كما يعرفه لا بد أن يمتلك أحوالاً؛ فمن جهة، بدأ من فكرة الله، ومن جهة أخرى عرف جيداً عن طريق التجربة، كما نعرف كلنا، أن الموجودات المتناهية موجودة. وبذلك فإنه بتطوير نسق استنباطى عرف مقدمًا نقطة الوصول، ويبدو من المحتمل أن معرفته بأن هناك موجودات متناهية شجعته على أن يعتقد أنه أتم بنجاح استنباطًا منطقيا خاصًا بالطبيعة المطبوعة.

إذا لم يكن فى مقدورنا أن نعزو لفظى "العقل" و"الإرادة"إلى الله بأى معنى له أى معنى بالنسبة لنا، وإذا كانت الروابط العلّية من طبيعة طبيعية الروابط المنطقية، فإنه يبدو من المستحيل أن نتحدث على نحو دالّ عن الله الخالق للعالم من أجل غرض ما. ويقول إسبينوزا بالفعل إن "الأشياء قد نتجت عن طريق كمال الله التام، ما دامت أنها نتجت بالضرورة عن طبيعة فى غاية الكمال"[٤١]، وربما يبدو أن هذه العبارة تتضمن أنه من الصواب أن نتحدث عن الله بوصفه خالق الأشياء لغرض؛ مثل تجلى الكمال الإلهى، أو الانتشار الأكثر اتساعا للخير، غير أن إسبينوزا لا يقر بأنه ليس من الصواب أن نتحدث عن الله من حيث إنه يـؤثر "فى جميـع الأشياء من أجل تدعيم الخير"[٤٢]. إن نظام الطبيعة ينتج بالضرورة من طبيعة الله، ولا يمكن أن يكون هناك أى نظام آخر. وبالتالى، من غير المشـروع أن نتحدث عن الله من حـيث إنه "يختار" أن يخلق، أو من حيث إنه له غرضًا فى الخلق؛ فالحديث بهذه الطريقة معناه تحويل الله إلى نوع من الرجل الأسمى (الأعلى) .

إن الموجودات الإنسانية تفعل وهى تضع فى اعتبارها غاية ما، ويميل ذلك بها إلى تفسير الطبيعة بمفهومها. وإذا لم تعرف علة، أو علل حدث طبيعى ما "فإن لا شىء يبقى لهم سوى الرجوع إلى ذواتهم والتأمل فيما يمكن أن يحثهم شخصياً على القيام

(٤١) E. P. 1, prop. 33, note 2.

(٤٢) Ibid.

بمثل هذا العمل، وبالتالى فإنهم يحكمون بالضرورة على طبائع أخرى بالنظر إلى طبيعتهم الخاصة"[٤٣]. وأيضا، ما دام أن الناس يجدون أشياء كثيرة فى الطبيعة مفيدة لهم، فإنهم يميلون إلى تصور أن هذه الأشياء قد أوجدتها قوة إنسانية عليا لمنفعتهم. وعندما يجدون صنوفًا من المساوئ فى الطبيعة مثل الزلازل والأمراض، فإنهم ينسبونها إلى الغضب الإلهى وعدم رضائه. وإذا تبين لهم أن هذه المساوئ تصيب الأتقياء والأخيار وتصيب أيضا الملحدين والسيئين، فإنهم يتحدثون عن أحكام الله الغامضة. وبذلك فإن "الحقيقة قد تبقى مختفية عن الجنس البشرى دائمًا، لولا الرياضيات، التى لا تعالج عللاً غائية، بل ماهية وخصائص الأشياء، والتى تقدم للناس معيارًا آخر للحقيقة"[٤٤].

ورغم أن الموجودات الإنسانية تتصرف لغاية معينة يضعونها نصب أعينهم، فإن ذلك لا يعنى أن أفعالهم ليست مُحددة؛ "فالناس يعتقدون أنهم أحرار من حيث إنهم يعون إرادتهم ورغباتهم، ولأنهم يجهلون العلل التى تجعلهم يريدون ويرغبون، فإنهم لا يحلمون بوجودها"[٤٥]. إن الاعتقاد بأن المرء حر هو، كما يرى إسبينوزا، نتيجة الجهل والتعبير عن علله المحددة لرغباته، ومثله العليا، واختياراته، وأفعاله، مثلما أن الاعتقاد فى الغائية فى الطبيعة يرجع إلى الجهل بالعلل الحقيقية للأحداث الطبيعية. وبذلك فإن الاعتقاد بالعلل الغائية فى أى صورة هو ببساطة نتيجة الجهل. وحالما نتعقب أصل الاعتقاد يتضح أن "ليس للطبيعة أى غاية محددة مسبقا، وأن جميع العلل الغائية هى ببساطة أوهام الناس"[٤٦]. حقا، إن مذهب العلّية الغائية يسىء استخدام فكرة العلية الحقيقية؛ لأنه يخضع العلّة الفاعلة، التى هى سابقة، لما يُسمى بالعلّة الغائية، "وبذلك يجعل السابق هو اللاحق بالطبع"[٤٧]. ولا جدوى للاعتراض بأنه إذا كانت الأشياء كلها تنتج بالضرورة من الطبيعة الإلهية، فمن المستحيل تفسير صنوف النقص والشر فى العالم.

---

(٤٣) E. P. 1, appendix.

(٤٤) Ibid.

(٤٥) Ibid.

(٤٦) Ibid.

(٤٧) Ibid.

فــأى تفســير ليس ضروريًا؛ لأن ما يسميه الناس "صنوفًا من النقــص" و"الشرور" لا يكون كذلك إلا من وجهة النظر الإنسانية؛ إن الزلزال يدمر الحياة الإنسانية والملكية، ونحن نعتقد بالتالى أنه "شر"، بيد أنه ليس شرًا إلا بالنسبة لنا ومن وجهة نظرنا نحن، لا فى ذاته. إنه لا يحتاج إلى تفسير، بالتالى، إلا عن طريق العلّية الفاعلة، إذا لم يكن لدينا الحق فى أن نعتقد أن العالم قد وجد من أجل منفعة الإنسان، وليس لدينا الحق فى أن نعتقد ذلك.

وأعتقد أنه يمكن للمرء أن ينظر إلى استبعاد إسبينوزا للعلّية الغائية من وجهتى نظر؛ الأولى: هناك ما قد نسميه الجانب الرأسى؛ إن الطبيعة المطبوعة، نسق الأحوال، تنتج بالضرورة من الطبيعة الطابعة، الجوهر اللامتناهى أو الله، وليس للعملية علّة غائية. والثانية: هناك الجانب الأفقى؛ يمكن تفسير أى حال أو أى حدث فى نسق الأحوال اللامتناهى، من حيث المبدأ على الأقل، عن طريق العلّية الفاعلة بالرجوع إلى فاعلية علّية لأحوال أخرى. لقد تحدثت عن "جانبين" عن قصد؛ لأنهما يرتبطان بعضهما ببعض فى مذهب إسبينوزا؛ إن وجود حال معين يرجع إلى عوامل علّية فى النسق الخاص بالأحوال، بيد أنه يمكن أن يرجع إلى الله أيضًا، إلى الله، وأعنى من حيث إنه "مُعدَّل". ويمكن للمرء أن يقول بصورة مشروعة إن حدثًا معينًا فى النسق الخاص بالأحوال يسببه الله، شريطة أن يدرك أن ذلك لا يعنى أن الله يتدخل من الخارج، إذا جاز هذا التعبير، فى النسق. إن نسق الأحوال هو الله من حيث إنه مُعدّل، وبذلك فإن القول بأن (س) تسببها (ص) معناه القول إن (س) يسببها الله، أعنى أن الله يسببها من حيث إنه مُعدّل فى (ص).

وأعتقد فى الوقت نفسه أن قصد المرء يتجه بصورة مختلفة وفقًا لنظرته إلى جانب أو الآخر؛ فإذا نظر المرء إلى الجانب الميتافيزيقى، فإن قصده يكون متجهًا إلى الأسبقية المنطقية للطبيعة الطابعة بالنسبة للطبيعة المطبوعة، وتُعطى الأهمية للعناصر التقليدية فى فكرة إسبينوزا عن الله؛ إذ يظهر الله من حيث إنه الجوهر اللامتناهى علّة أسمى ونهائية للعالم التجريبى. أما إذا نظر المرء ببساطة إلى الارتباط العلّى

بين أعضاء النسق الخاص بالأحوال، فإن استبعاد العلّية الغائية يظهر من حيث إنه برنامج لبحث فى علل فاعلة، أو من حيث إنه فرض يتم على ضوئه مواصلة البحوث الفيزيائية والسيكولوجية.

وبالتالى، فإن مذهب إسبينوزا، كما أظن، له وجهان: فميتافيزيقا الموجود اللامتناهى الذى يتجلى فى موجودات متناهية تنظر إلى الخلف إلى مذاهب الماضى الميتافيزيقية، وتنظر النظرية التى تقول إن الموجودات المتناهية كلها وما يطرأ عليها من تغيرات يمكن تفسيرها عن طريق روابط علّية يمكن التحقق منها من حيث المبدأ إلى الأمام إلى تلك العلوم التجريبية التى تهمل بالفعل النظر فى العلّية الغائية، وتحاول أن تفسر معطياتها عن طريق علّية فاعلة، كيفما تعنى عبارة "علّية فاعلة". وإننى لا أريد بالطبع أن ألمح إلى أنه عندما ينظر المرء إلى مذهب إسبينوزا كما عرضه فإنه يمكن أن يهمل أى جانب من الجانبين. بيد أننى أعتقد أنه يوجد جانبان، فإذا شدد المرء على الجانب الميتافيزيقى، فإنه يميل إلى تصور إسبينوزا على أنه أساسًا "من أنصار مذهب وحدة الوجود"، أى على أنه واحد قد حاول أن يطوّر باتساق، حتى وإن لم يكن بنجاح، مضامين مفهوم الله من حيث إنه موجود لا متناه، ولا يعتمد على غيره تمامًا. أما إذا شدد المرء على ما قد أسميه الجانب "الطبيعى"، فإنه يميل إلى التركيز على الطبيعة المطبوعة، أى إنه يميل إلى الارتياب فى خاصية تسمية الطبيعة "الله"، ووصفها بأنها "جوهر"، ويرى فى المذهب الفلسفى تخطيطًا لبرنامج لبحث علمى. ولكن يجب على المرء ألا ينسى أن إسبينوزا نفسه كان ميتافيزيقيًا هدفه الطموح هو أن يفسر الواقع، أو يجعل الكون معقولاً، وربما يكون قد استبق الفروض التى راقت لعلماء كثيرين، بيد أنه اهتم بمشكلات ميتافيزيقية لم يهتم بها العلماء من حيث إنهم علماء.

الفصل الثانى عشر

إسبينوزا (٣)

مستويات أو درجات المعرفة عند إسبينوزا – التجربة المختلطة أو الغامضة، الأفكار الكلية، الكذب، المعرفة العلمية – المعرفة الحدسية

١– يذكرنا نموذج المعرفة عند إسبينوزا بنموذج المعرفة الأفلاطونى إلى حد ما. ونجد عند إسبينوزا كما نجد عند أفلاطون نظرية عن درجات المعرفة؛ فكلا الفيلسوفين يقدم لنا درجات صاعدة لرؤية متكافئة ومتوافقة.

يميز إسبينوزا فى مؤلفه "رسالة فى إصلاح العقل"[١] بين أربعة مستويات لما يسميه بالإدراك؛ أول هذه المستويات وأدناها هو الإدراك "بالسماع"، ويوضح إسبينوزا ما يعنيه بمثال هو "أنا أعرف بالسماع يوم ميلادى، وأن أناسًا معينين هم أبواى، وما شابه ذلك من الأمور التى لا أشك فيها على الإطلاق"[٢]. إننى لا أعرف بالتجربة الشخصية أننى وُلدت فى يوم كذا، ومن المحتمل أننى لم أتخذ إجراءات مطلقًا لأبرهن على ذلك، لقد أخبرت أننى وُلدت فى يوم كذا، واعتدت أن أنظر إلى تاريخ معين على أنه يوم ميلادى، ولا يخالجنى شك فى أننى قد أُخبرت الحقيقة، لكنى لا أعرف هذه الحقيقة إلا "بالسماع"، أى عن طريق شهادة الآخرين.

---

(١) ستكون الإحالة إلى هذا الكتاب بالحرف T.

(٢) T., 4, 20.

والمستوى الثانى للإدراك كما يجمله إسبينوزا فى مؤلفه "رسالة فى إصلاح العقل" هو إدراك المعرفة الذى يكون لدينا من التجربة الغامضة، أو المختلطة: "بالتجربة الغامضة أعرف أننى سأموت، وأنا أؤكد ذلك لأننى شاهدت أمثالى من الناس يموتون، رغم أنهم لم يعيشوا نفس الفترة من الزمن، ولا يموتون بسبب نفس المرض. كذلك أعرف عن طريق التجربة الغامضة أن الزيت وقود للنار، وأن الماء يطفئها. كذلك أعرف أن الكلب حيوان نابح، والإنسان حيوان عاقل، وعلى هذا النحو أعرف تقريبا كل الأشياء المفيدة فى الحياة"(٣).

والمستوى الثالث للإدراك كما هو فى "رسالة فى إصلاح العقل" هو الإدراك الذى بواسطته "نستدل على ماهية شىء ما من ماهية شىء آخر، ولكن بطريقة غير متكافئة"(٤)؛ فأنا أستنتج، مثلاً، أن حادثة ما أو شيئًا ما له علّة، رغم أنه ليس لدىّ فكرة واضحة عن هذه العلة، ولا عن الارتباط بين العلة والمعلول.

وأخيرًا، المستوى الرابع من الإدراك هو الذى فيه ندرك شيئًا عن طريق ماهيته وحدها، أو عن طريق معرفة علّته القريبة(٥). فعلى سبيل المثال: إذا كنت عن طريق الواقعة التى تقول إننى أعرف شيئًا ما فإننى أعرف ما عساها أن تكون معرفة أى شىء، بمعنى إذا أدركت بوضوح فى فعل عينى من أفعال المعرفة ماهية المعرفة، فإننى أتمتع بهذه الدرجة الرابعة من الإدراك. كذلك، إذا كانت لدىّ معرفة بماهية العقل حتى إننى أعرف بوضوح أن العقل يتحد بالجسم، فإننى أتمتع بمستوى من الإدراك أعلى مما لو استنتجت فقط من مشاعرى بخصوص جسمى أن هناك عقلاً فىّ وأنه يتحد بهذا الجسم بطريقة أو بأخرى، رغم أننى لا أفهم طريقة الاتحاد. وهذا المستوى الرابع من الإدراك يتوافر فى الرياضيات أيضًا، "ولكن الأمور التى أستطيع أن أعرفها عن طريق هذه المعرفة قليلة جدًا"(٦).

(٣) Ibid.

(٤) T., 4, 193.

(٥) T., 4, 19, 4.

(٦) Ibid, 4, 22.

ومع ذلك، فإن إسبينوزا يذكر في مؤلفه "الأخلاق" ثلاثة مستويات للمعرفة، ولا يذكر أربعة مستويات لها؛ فهو لا يذكر "الإدراك بالسماع" من حيث إنه نوع متميز من المعرفة، ويظهر المستوى الثانى من الإدراك الذى يذكره فى مؤلفه "رسالة فى إصلاح العقل" فى مؤلفه "الأخلاق" بوصفه "معرفة من النوع الأول" (يسميه المعرفة من الجنس الأول)، أو "الرأى" opinio، أو الخيال Imaginatio. ومن المعتاد اتباع ما ذكره إسبينوزا فى مؤلفه "الأخلاق"، والتحدث عن ثلاث درجات أو مستويات للمعرفة عنده. وباتباع هذا العرف، فإننى سأحاول تفسير ما يعنيه إسبينوزا "المعرفة من الجنس الأول"، أى المعرفة من النوع الأول (والأدنى)، وسأحاول أن أقوم بذلك بصورة أكثر كمالاً إلى حد ما.

٢- يتأثر الجسم الإنسانى بأجسام أخرى، وكل تغير، أو حالة تنتج أو تنشأ عن هذا التأثر، ينعكس فى فكرة، والأفكار التى من هذا النوع متكافئة بصورة كبيرة أو قليلة، بالتالى، مع أفكار مستمدة من الإحساس، ويسميها إسبينوزا أفكار الخيال. إنها ليست مستمدة عن طريق استنباط منطقى من أفكار أخرى[٧]، ومن حيث إن العقل يتكون من مثل هذه الأفكار فإنه يكون منفعلاً أو سلبيًا، لا فاعلاً؛ لأن هذه الأفكار لا تنبثق من قوة العقل الفاعلة، بل تعكس تغيرات جسمية وحالات تحدثها أجسام أخرى، وهذه هى "علّية" خاصة بها؛ فهى تعكس التجربة، بالفعل، بيد أن هذه التجربة "غامضة". إن جسمًا فرديًا يتأثر بأجسام فردية أخرى، وتنعكس حالاته المتغيرة فى أفكار لا تمثل أى معرفة علمية ومتماسكة. وعلى مستوى الإدراك الحسى يكون لدى الموجود الإنسانى معرفة بموجودات إنسانية أخرى، بيد أن معرفته هى معرفة بها من حيث إنها أشياء فردية تؤثر عليها بطريقة ما. إنه ليس لديه معرفة علمية بها، وأفكاره لا تكفى؛ فعندما أعرف موضوعًا خارجيًا عن طريق الإدراك الحسى فإننى لا أعرفه إلا من حيث إنه يؤثر على جسمى. إننى أعرف أنه موجود، على الأقل ما دام أنه يؤثر على جسمى،

(٧) لتجنب سوء الفهم من المهم أن نلاحظ أن إسبينوزا يستخدم مصطلح "الفكرة" لتشمل ما نسميه "القضايا". وإذا سلّمنا بالتالى بفهمه لمصطلح "الفكرة"، فمن المشروع أن نتحدث عن استمداد أفكار من أفكار، ونتحدث عن الأفكار من حيث إنها صادقة أو كاذبة.

وأنا أعرف شيئًا ما عن طبيعته، لكن ليس لدىّ معرفة تامة عن طبيعته أو ماهيته. وفضلاً عن ذلك، رغم أننى أعرف بالضرورة جسمى الخاص من حيث إن جسمًا آخر يؤثر عليه؛ لأن الحالة التى يحدثها أو ينتجها فى جسمى تنعكس فى فكره، فإن هذه المعرفة ناقصة. إن المعرفة التى تعتمد بصورة خالصة على الإدراك الحسى يسميها إسبينوزا بالتالى معرفة "ناقصة"، و "غامضة". إننى أقول بوضوح إن العقل ليس لديه معرفة تامة بذاته، وجسمه، والموضوعات الخارجية، بل لا تعدو أن تكون هذه المعرفة غامضة، وذلك عندما يدرك شيئا فى نظام الطبيعة العام، أعنى عندما يكون مدفوعًا من الخارج، أى عن طريق ظروف طارئة، إلى تأمل هذا الشىء أو ذاك"(٨). وهذا هو، بالتالى، تداعى الأفكار بالطبع. ولكن على مستوى الإدراك الحسى، أو التجربة المختلطة أو "الغامضة"، فإن تداعيات الأفكار هذه تحددها التغيرات المتداعية لأجسامنا، ولا تحددها معرفة واضحة بعلاقات علّية موضوعية بين الأشياء.

ويجب أن نلاحظ أن الأفكار العامة أو الكلية عند إسبينوزا تنتمى إلى مستوى التجربة هذا. إن الجسم الإنسانى يتأثر باستمرار، قل، عن طريق أجسام إنسانية أخرى، والأفكار التى تعكس التغيرات الجسمية والتى نتجت تتحد لتكوّن فكرة مختلطة عن الإنسان بوجه عام، التى لا تعدو أن تكون سوى نوع من صورة مختلطة ومركبة. ولا يعنى ذلك أنه لا توجد أفكار عامة تامة، بل يعنى أن الأفكار العامة التى تعتمد على الإدراك الحسى، كما يرى إسبينوزا، هى صور مركبة ومختلطة: "إن الجسم الإنسانى لا يقدر، لأنه محدود، إلا على تكوين عدد معين من الصور بوضوح، وإذا تكوّن أكثر من هذا العدد فإن تلك الصور ستأخذ فى الاختلاط، وإذا كان هناك إفراط فى هذا العدد الذى يقدر الجسم على تكوينه، فإن الصور كلها ستختلط بعضها ببعض تماما"(٩). وبهذه الطريقة تنشأ فكرة "الوجود"، و"الشىء"... إلخ، "ومن علل متشابهة تنشأ تلك الأفكار التى تُسمى أفكارًا كلية أو عامة مثل: إنسان، كلب، حصان... إلخ"(١٠).

(٨) E. P. II, prop. 29, note.

(٩) Ibid, prop. 40, note 1.

(١٠) Ibid.

وليست هذه الأفكار العامة، أو الصور المركبة هى نفسها عند جميـع الناس، وتتنوع من فرد إلى فرد؛ ولكن من حيث إن هناك تشابهًا فإنه يرجـع إلى الواقعة التى تقول إن الأجسام الإنسانية تشبه بعضها بعضًا فى البنية، وتتأثر باستمرار بطرق تشبه بعضها بعضًا.

وثمة مسألتان لا بد أن نضعهما فى الاعتبار إذا كان يجب عدم إساءة فهم مذهب إسبينوزا الخاص "بالتجربة الغامضة أو العلّية"، الأولى: على الرغم من أنه ينكر تمام المستوى الأولى والأدنى من المعرفة، فإنه لا ينكر فائدته؛ فهو يقول متحدثًا عن المعرفة التى نحصل عليها "بالتجربة الغامضة": "وبذلك فإننى أعرف تقريبًا جميع الأشياء المفيدة فى الحياة"[11]. كذلك، عندما يوضح نظريته عن مستويات المعرفة فإنه يتحدث عن هذه المشكلة[12]. لنفرض أن ثلاثة أعداد، ونريد أن نعرف لها رابعًا تكون نسبته إلى الثالث كنسبة الثانى إلى الأول، ثم يذكر أن التجار الذين لا يترددون يقومون بضرب العدد الثانى فى الثالث، ويقسمون الناتج على الأول لأنهم لم يسنوا بعد القاعدة التى تعلموها من معلميهم، رغم أنهم لم يروا أى برهان على القاعدة ولم يستطيعوا أن يقدموا تفسيرًا عقليًا لإجرائهم. إن معرفتهم ليست معرفة رياضية تامة، ولكن يصعب إنكار فائدتها العملية. والمسألة الثانية هى أن نقص فكرة لا يتضمن أن الفكرة تكون كاذبة عندما نأخذها بمفردها؛ "لا يوجد شيء إيجابى فى الأفكار نقول بمقتضاه إنها يمكن أن تكون كاذبة"[13]، فعلى سبيل المثال، عندما ننظر إلى الشمس فإنه يبدو لنا كما يقول إسبينوزا "أنها لا تكون إلا على مسافة مائتى قدم منا"[14]. ومن حيث إننا ننظر إلى هذا الانطباع بذاته فقط فإنه لا يكون كاذبًا؛ لأنه صحيح أن الشمس تبدو لنا قريبة، ولكن حالما نكف عن الحديث عن الانطباع الذاتى ونقول إن الشمس لا تكون بالفعل

---

(١١) T., 4, 20.

(١٢) E. P. II, prop. 40, note 2.

(١٣) Ibid, prop. 33.

(١٤) Ibid, prop. 35, note.

إلا على بعد مائتى قدم منا، فإن قولنا يكون كاذبًا، وما يجعله كاذبًا هو الانعدام Privation، أى الواقعة التى تقول أنه تنقصنا معرفة علة الانطباع، ومعرفة المسافة الصحيحة للشمس، مع أنه واضح أن هذا الانعدام ليس هو العلّة الوحيدة لقولنا الكاذب، أو "فكرتنا" الكاذبة؛ لأننا لا نقول إن الشمس على بعد مائتى قدم فقط إذا لم يكن لدينا انطباع معين أو "خيال". ولذلك يقول إسبينوزا إن "الكذب يكمن فى انعدام المعرفة الذى تنطوى عليه الأفكار الناقصة، أو المبتورة والمختلطة"(١٥). إن أفكار الخيال، أو التجربة المختلطة لا تمثل النظام الحقيقى للعلل فى الطبيعة، ولا تناسب وجهة نظر عقلية ومتماسكة عن الطبيعة، وبهذا المعنى فإنها تكون كاذبة، رغم أنه لا فكرة منها تكون كاذبة بصورة إيجابية إذا أخذناها بذاتها فقط، ونظرنا إليها ببساطة على أنها "فكرة" منعزلة تعكس تغيرًا جسميًا.

٢ - ويتضمن النوع الثانى من المعرفة (أو المعنى من الجنس الثانى) أفكارًا تامة، وهى معرفة علمية. ويسمى إسبينوزا هذا المستوى باسم مستوى "العقل" من حيث إنه يتميز عن مستوى "الخيال". ولكن ليس معنى ذلك أنها متاحة أو فى المتناول إلا للعلماء؛ لأن الناس كلهم لديهم أفكار تامة، وكل الأجسام الإنسانية هى أحوال للامتداد، وكل العقول هى، كما يرى إسبينوزا، أفكار لأجسام. ولذا، فإن كل العقول تعكس بعض صفات الأجسام المشتركة، أى بعض الخصائص السائدة فى الطبيعة الممتدة، أو الخصائص العامة للامتداد. ولا يسرد إسبينوزا تفاصيل، بيد أنه يمكن أن نقول إن "الحركة" هى إحدى هذه الخصائص العامة. وإذا كانت خاصية ما تشترك فيها جميع الأجسام على نحو حتى إنها تكون فى الجزء وفى الكل بصورة متكافئة، فإن العقل يدركها بالضرورة، "وينجم عن ذلك أن أفكارًا معينة أو معادن معينة تكون مشتركة بالنسبة لجميع الناس؛ إذ إن كل الأجسام تتفق فى أشياء معينة يدركها الكل بصورة تامة، أو بوضوح وتميز"(١٦).

(١٥) Ibid, prop. 35.

(١٦) E. P. HH, prop. 38, collary.

ويجب ألا تختلط هذه الأفكار أو المعانى العامة بالأفكار الكلية التى تحدثنا عنها تحت عنوان "الخيال"؛ إذ إن الأفكار الكلية تتكون من صور تتكوّن عن طريق اختلاط "أفكار" لا تكون مترابطة منطقيًا، أما الأفكار العامة فهى ضرورية منطقيًا لفهم الأشياء؛ ففكرة الامتداد، مثلاً، أو فكرة الحركة، ليست صورة مركبة؛ إذ إنها فكرة واضحة ومتميزة لخاصية كلية للأجسام. وهذه "الأفكار العامة" هى أساس المبادئ الأساسية للرياضيات والفيزياء. ولما كانت النتائج التى يمكن أن نستمدها منطقيًا من هذه المبادئ تمثل أفكارًا واضحة ومتميزة أيضًا، فإن "الأفكار العامة" هى التى تجعل معرفة العالم العلمية والمنظمة ممكنة. غير أن إسبينوزا لم يحصر، فيما يبدو، لفظ "الأفكار العامة" فى المبادئ الأساسية للرياضيات والفيزياء، إذ إنه استخدمها لتشمل أى حقائق أساسية وواضحة بذاتها من وجهة نظره.

ويقول إسبينوزا إن المعرفة من النوع الثانى صادقة بالضرورة(١٧)؛ لأنها تقوم على أفكار تامة، وتُعرف الفكرة التامة بأنها "الفكرة التى إذا ما اعتُبرت فى ذاتها وبدون نظر إلى الموضوع، تملك كل الخصائص، أو العلامات الباطنية للفكرة الواضحة"(١٨). لا معنى، إذًا، أن نبحث عن معيار لصدق فكرة تامة بمنأى عن الفكرة ذاتها، فهى معيارها الخاص، ونحن نعرف أنها تامة عن طريق امتلاكها هذا المعيار؛ "إن من لديه فكرة صادقة يعرف فى نفس الوقت أن لديه فكرة صادقة، ولا يمكنه أن يشك فى صدق معرفته"(١٩). ولذا فإن الصدق هو معيارها الخاص، ويترتب على ذلك أن أى نسق من قضايا مستمدة منطقيًا من بديهيات واضحة بذاتها صادق بالضرورة، ونحن نعرف أنه صادق. والشك فى صدق قضية واضحة بذاتها ليس ممكنًا، ولا يمكن للمرء أن يشك فى صدق قضية يرى أنها تلزم منطقيًا عن قضية واضحة بذاتها.

---

(١٧) Ibid, prop. 41.

(١٨) Ibid, def. 4.

(١٩) Ibid, prop.43.

والنسق الاستنباطى من قضايا عامة، الذى يمثل النوع الثانى من المعرفة، مجرد فى طابعه بالتأكيد؛ إذ إن القضايا العامة عن الامتداد أو الحركة، مثلاً، لا تقول شيئًا عن هذا الشيء الممتد أو ذاك، أو عن جسم متحرك. وبالتقدم من المستوى الأول من المعرفة إلى المستوى الثانى ينتقل المرء منطقيًا من انطباعات غير مترابطة وأفكار مختلطة إلى قضايا واضحة ومترابطة منطقيًا وإلى أفكار تامة، ولكنه فى الوقت نفسه يهجر أو يتخلى عن صحة الإدراك الحسي والخيال من أجل العمومية المجردة للرياضيات، والفيزياء، وعلوم أخرى. حقًا إن مذهب إسبينوزا الفلسفى كما يقدمه فى مؤلفه "الأخلاق" هو نفسه، فى جزء كبير على الأقل، نموذج لهذا المستوى الثانى من المعرفة؛ فالخصائص الأساسية لجميع الأجسام، مثلاً، تُستنبط، ولكن لا تُستنبط الأجسام الفردية من حيث هى كذلك. لقد كان إسبينوزا يعى تمامًا بالطبع أنه حتى إذا كان يمكن استنباط الخصائص الأساسية للأجسام، أو يمكن اكتشافها بالتحليل المنطقى، فإنه لن يكون فى مقدور العقل الإنسانى أن يُظهر الطبيعة كلها، بكل أحوالها العينية، من حيث إنها نسق مترابط منطقيًا. إن الاستنباط الفلسفى هو استنباط لقضايا عامة؛ فهو يعالج حقائق لا زمانية ولا يعالج أحوالاً فردية مؤقتة من حيث هى كذلك، وذلك يعنى أن المعرفة من النوع الثانى ليست هى مستوى المعرفة الأكثر شمولاً الذى يمكن تصوره. ويمكن أن نتصور مستوى ثالثًا من المعرفة، من حيث إنه مثل أعلى مُحدد، لا يستطيع العقل الإنسانى سوى أن يقترب منه، هذا المستوى هو المعرفة "الحدسية" أو "العلم الحدسى"، الذى يمكن بواسطته فهم نسق الطبيعة كله فى كل ثرائها فى فعل واحد شامل من المعرفة. بيد أنه من المهم أن ندرك أنه ينشأ من النوع الثانى من المعرفة، وهو ليس مرحلة غير مترابطة يتم الوصول إليها عن طريق وثبة عقلية، أو عملية صوفية؛ "فهذا النوع من المعرفة يرتقى من فكرة تامة عن الماهية الصورية لبعض صفات الله إلى المعرفة التامة لماهية الأشياء"، وهذا الاقتباس يبدو أنه يساوى بين المعرفة من النوع الثالث والمعرفة من النوع الثانى، ولكن يبدو أن رأى إسبينوزا هو أنه نتيجة معرفة النوع الثانى؛ إذ يقول فى موضع آخر: "ما دام أن جميع الأشياء تكون

فى الله وتُتصور عن طريقه، فيترتب على ذلك أنه يمكننا أن نستنبط من هذه المعرفة أشياء كثيرة يمكن أن نعرفها بصورة تامة، وبالتالى من هذا النوع الثالث من المعرفة"(٢٠).
ويبدو أن إسبينوزا يفكر فى الاستنباط المنطقى لبنية الطبيعة الخارجية، والأساسية من صفات إلهية من حيث إنها تقدم الإطار الضرورى لرؤية جميع الأشياء؛ أى الطبيعة كلها فى حقيقتها الواقعية العينية، من حيث إنها نسق كبير يعتمد عليًا على جوهر لا متناه.
وإذا كان ذلك هو التأويل الصحيح، فإنه يعنى أن العقل يعود فى المستوى الثالث من المعرفة، إذا جاز هذا التعبير، إلى أشياء فردية، رغم أنه يدركها فى علاقتها الأساسية بالله، وليس بوصفها ظواهر منعزلة كما هى الحال فى المستوى الأول من المعرفة. ولا يكون الانتقال من طريقة للنظر إلى الأشياء إلى الطريقة الأخرى ممكنًا إلا بالصعود من المستوى الأول من المعرفة إلى المستوى الثانى، الذى هو مرحلة تمهيدية لا يمكن الاستغناء عنها لبلوغ المستوى الثالث. يقول إسبينوزا: "كلما ازداد فهمنا للأشياء الفردية، كلما ازداد فهمنا لله"(٢١)، و"أعظم مجهود للعقل وفضيلته أن يفهم الأشياء بواسطة النوع الثالث من المعرفة"(٢٢)، ولكن "المجهود والرغبة فى معرفة الأشياء عن طريق النوع الثالث من المعرفة لا يمكن أن ينشأ عن النوع الأول من المعرفة، بل ينشأ (فقط) عن النوع الثانى"(٢٣).

وكما رأينا فيما سبق، يلازم هذا النوع الثالث من المعرفة منتهى الرضا أو الارتياح النفسى والإنجاز العاطفى. ويكفى أن نبيِّن هنا أن رؤية جميع الأشياء فى الله ليست شيئًا يمكن بلوغه تمامًا، بل هو شيء يمكن للعقل أن يقترب منه؛ "كلما كان المرء أكثر تقدمًا فى هذا النوع من المعرفة، كان أكثر وعيًا بنفسه وبالله، أى كان أكثر كمالاً وغبطة"(٢٤). لكن يجب تفسير هذه الكلمات على ضوء فلسفة إسبينوزا العامة،

---

(٢٠) Ibid, prop. 47, note.
(٢١) E. P. V, prop. 24.
(٢٢) Ibid, prop. 25.
(٢٣) Ibid, prop. 28.
(٢٤) Ibid, prop. 31, note.

وبخـاصـة على ضـوء توحـيد الله بالطبـيعـة. والرؤية التى نحن بصـددها هـى تأمل عقلى لنسق الطبيعة الأزلى واللامتناهى ولمكانة المرء فيه، وليست تأملاً لإله متـعـالٍ، وربما لا تكون تـأمـلاً دينيًا على الإطلاق بأى معنى عادى. حقًا، هناك مسحات دينية فيما يقول إسبينوزا، لكنها مستمدة من تربيته وربما من ورع شخصى أكثر من أن تكون مستمدة من متطلبات مذهبه الفلسفى.

الفصل الثالث عشر

إسبينوزا (٤)

قصد إسبينوزا فى تفسيره للانفعال والسلوك الإنسانى – النزوع: اللذة والألم – الانفعالات المشتقة – الانفعالات السلبية والإيجابية – العبودية والحرية – الحب العقلى لله – "أزلية" العقل الإنسانى – عدم اتساق فى أخلاق إسبينوزا

١– يلاحظ إسبينوزا فى بداية الجزء الثالث من مؤلفه "الأخلاق" أن معظم أولئك الذين يكتبون عن الانفعالات والسلوك البشرى يبدو كأنهم ينظرون إلى الإنسان على أنه مملكة داخل مملكة، أى بوصفه شيئًا خارجًا على المجرى العادى للطبيعة وفوقه. وعلى أية حال، فإنه هو نفسه يقترح أن نعالج الإنسان على أنه جزء من الطبيعة، وننظر إلى "الأفعال والرغبات الإنسانية كما لو كنت أعالج بالضبط خطوطًا وسطوحًا وأجساما"[١]. إن مشكلة التفاعل بين العقل (النفس) والجسم ليست مشكلة بالنسبة لإسبينوزا؛ لأنه ينظر إلى العقل والجسم "على أنهما شىء، يُتصور تارة من جهة صفة الفكر، وتارة من جهة صفة الامتداد"[٢]. وبالتالى، ليس هناك مدعاة للحيرة والارتباك فيما يخص مسألة كيف يمكن للعقل (النفس) أن يؤثر على الجسم ويحركه. ولا ينبغى علينا أن نتصور أن هناك اختيارات حرة لا يمكن تفسيرها عن طريق العلل الفاعلة، والتى تنتمى

---

(١) E. P. III, Preface.

(٢) E. P. III, prop. 2, note.

إلى نشاط العقل من حيث إنه شيء يتميز عن الجسم بالفعل. ولما كان العقل والجسم هما شيء واحد، يُتصوران وفق صفتين مختلفتين، فإن أنشطتنا العقلية محددة مثل أنشطتنا الجسمية. وإذا ملنا تلقائيًا إلى الاعتقاد أن أفعالنا القصدية حرة، فإن ذلك مرده ببساطة إلى أننا نجهل عللها. وعدم فهم عللها لا يجعلنا نعتقد أنها ليست لها علل. صحيح أن الناس يقولون إن أنشطة مثل إبداع الأعمال الفنية لا يمكن تفسيرها عن طريق قوانين الطبيعة فحسب من حيث إن الطبيعة ممتدة، بيد أن هؤلاء الناس "لا يعرفون ما عساه أن يكون الجسم"[٣]، ولا يعرفون ما يقدر عليه؛ إن بنية الجسم الإنساني "تفوق أى عمل من الأعمال التى يصنعها الفن الإنسانى، ناهيك عما بينته من قبل، وهو أن ينتج عن الطبيعة منظورًا إليها من جهة أى صفة عدد لا متناه من الأشياء"[٤].

وبالتالى، فإن إسبينوزا يشرع فى الأجزاء الثلاثة الأخيرة من مؤلفه "الأخلاق" فى تقديم تفسير طبيعى للانفعالات والسلوك البشرى. ومع ذلك، فإنه يشرع فى الوقت نفسه فى بيان كيف يمكن أن يتحقق التخلص من عبودية الانفعالات. ويبدو أن ارتباط هذا التحليل العلّى، القائم على نظرية عن الحتمية، بالمثالية الأخلاقية يتضمن موقفين غير متسقين، بمعنى سنناقشه فيما بعد.

٢- كل شيء فرد (وليس الإنسان فحسب) يحاول أن يستمر فى وجوده الخاص، ويسمى إسبينوزا هذه المحاولة "النزوع" **Conatus**؛ لا شيء يقدر على أن يفعل أى شيء إلا ما ينتج من طبيعته؛ فماهيته أو طبيعته تحدد نشاطه. ومن ثم، فإن القوة، أو "الجهد" الذى يفعل بواسطته شيء ما ما يفعله، أو يحاول أن يفعل ما يحاول أن يفعله، يتوحد بماهيته؛ "إن الجهد الذى يبذله شيء ما لكى يستمر فى وجوده لا يعدو سوى أن يكون الماهية الفعلية لهذا الشيء"[٥]. وبالتالى، عندما يقول إسبينوزا إن الدافع الأساسى عند الإنسان هو الجهد الذى يبذله لكى يستمر فى وجوده الخاص، فإنه لا يصنع تعميمًا سيكولوجيا ببساطة؛ فهو يطبق قولاً يصدق على كل شيء متناه،

(٣) Ibid.

(٤) Ibid.

(٥) E. P. Prop. 7.

وصدق القول، كما يرى، يمكن البرهنة عليه منطقيًا، ويمكن بيان أن كل شيء يميل إلى المحافظة على ذاته، ويزيد قوته ونشاطه.

وهذا الميل، وأعنى النزوع، يسميه إسبينوزا "الشهوة" **appetitus** عندما يشير فى الوقت نفسه إلى العقل والجسم. بيد أن هناك وعيًا بهذا الميل عند الإنسان، وتُسمى الشهوة الواعية "الرغبة". وفضلاً عن ذلك، كما أن الميل إلى المحافظة على الذات، وكمال الذات ينعكسان فى الوعى كرغبة، فكذلك ينعكس الانتقال إلى حالة أعلى أو أدنى من الحيوية، أو الكمال فى الوعى. ويُسمى الانعكاس فى الوعى بالانتقال إلى حالة من الكمال الأعظم "اللذة"، فى حين أن الانعكاس فى الوعى بالانتقال إلى حالة أدنى يُسمى "الألم". وبناء على مبادئ إسبينوزا العامة لا بد أن تكون الزيادة فى كمال العقل زيادة فى كمال الجسم، والعكس صحيح: "كل ما يزيد قدرة جسمنا على العقل، أو ينقص منها، ويساعدها، أو يعوقها، إنما فكرته تزيد أو تنقص قدرة العقل على التفكير، وتساعدها أو تعوقها"[٦]. إن كمال العقل، كما يرى إسبينوزا، يزيد بحسب ما يكون العقل نشطًا، وأعنى بحسب الأفكار التى يتكون منها ترتبط منطقيًا بعضها ببعض، ولا تكون ببساطة انعكاسات لحالات متغيرة ينتجها تأثير علل خارجية على الجسم. بيد أنه ليس واضحًا كيف يتفق ذلك مع المذهب العام الذى يقول إن العقل هو فكرة الجسم، كما أنه ليس واضحًا ما عساها أن تكون حالة الجسم التى تنعكس فى نشاط العقل. ومع ذلك، قد يلاحظ المرء أنه ينتج من تعريفات إسبينوزا أن كل واحد يتعقب لذاته بالضرورة. ولا يعنى ذلك أن كل واحد ينظر إلى اللذة على أنها الغاية المتصورة بوعى، أو على أنها غرض أفعاله كلها، بل يعنى أن المرء يسعى بالضرورة إلى المحافظة على وجوده، وأن يجعل وجوده كاملاً. وعندما يُنظر إلى كمال وجود المرء هذا فى جانبه العقلى فإنه يكون لذة. وكلمة "لذة" قد توحى، بالطبع، "باللذة الحسية" ببساطة، بيد أن ذلك ليس هو المعنى الذى يقصده إسبينوزا؛ لأن هناك أنواعًا كثيرة من اللذة والألم "بقدر ما يكون هناك من أنواع من الأشياء التى نتأثر بها"[٧].

---

(٦) Ibid, pro. 11.

(٧) E. P. III, prop. 56.

٣- وبعد أن يفسر إسبينوزا انفعالَيْ اللذة والألم عن طريق "النزوع" الذى يتوحد مع ماهية الشيء المحددة، ينتقل ليستمد انفعالات أخرى من هاتين الصورتين الأساسيتين؛ فالحب، مثلاً، "ليس سوى لذة تصاحبها فكرة علّة خارجية"(٨)، بينما الكراهية ليست شيئا سوى "ألم تصاحبه فكرة علّة خارجية"(٩). كما أننى إذا تخيلت موجوداً بشرياً آخر، لا أشعر حياله بأى انفعال حتى الآن، قد تأثر بانفعالى، فإننى سأتأثر بانفعال مماثل. إن صورة الموضوع الخارجى هى أثر لجسمى أنا، وصورة هذا الأثر تتضمن طبيعة جسمى وأيضًا طبيعة الموضوع الخارجى من حيث إنه حاضر. وبالتالى، إذا كانت طبيعة الموضوع الخارجى تماثل طبيعة أسمى، فإن فكرة الجسم الخارجى تتضمن أثرا أسمى تماثل أثر الموضوع الخارجى. ومن ثم، إذا تخيلت واحداً من أقرانى يتأثر بانفعال ما، فإن هذا التخيل يتضمن أثرًا لجسمى يناظر هذا الانفعال، فتكون النتيجة هى أننى أتأثر بهذا الانفعال أيضًا. وبهذه الطريقة يمكن تفسير الشفقة مثلا: "عندما يتعلق هذا التماثل بين الانفعالات بالألم، نسميه شفقة"(١٠).

وبذلك يحاول إسبينوزا أن يستمد الانفعالات المتعددة من الانفعالات الأساسية، أو انفعال الرغبة، واللذة، والألم. ويصدق هذا التفسير على الإنسان والحيوان. "وينتج من ذلك بالتالى أن انفعالات الحيوانات التى توصف بأنها غير عاقلة (لأننا لا نشك أن الحيوانات تحس، لاسيما بعد أن أصبحت لدينا معرفة عن أصل العقل) لا تختلف عن انفعالات الإنسان إلا من حيث إن طبيعتها تختلف عن طبيعة انفعالات الإنسان. إن كلاً من الحصان والإنسان يمتلئ بالرغبة فى التكاثر لكن رغبة الحصان هى رغبة حصانية، أما رغبة الإنسان فهى رغبة إنسانية. وكذلك الحال بالنسبة للحشرات، والأسماك، والطيور التى لا بد أن تختلف شهواتها ورغباتها بعضها عن بعض"(١١).

(٨) Ibid, prop. 13, note.

(٩) Ibid, prop. 27, note.

(١٠) Ibid, prop. 27, note, 1.

(١١) E. P, III, prop. 57, note.

لقد كان إسبينوزا يعتزم، بالطبع، تقديم استنباط منطقى للانفعالات، بيد أنه فى استطاعتنا، إذا شئنا، أن ننظر إلى معالجته للعواطف والانفعالات على أنها برنامج نظرى أو تأملى لبحث سيكولوجى ذى أساس تدريبى بصورة كبيرة. ونجد فى سيكولوجيا فرويد، مثلاً، محاولة مماثلة لتفسير حياة الإنسان الانفعالية عن طريق دافع أساسى. وعلى أية حال، فإن تفسير إسبينوزا تفسير "طبيعى" بصورة دقيقة.

ويجد هذا المذهب الطبيعى تعبيراً فى تفسيره "للخير" و"الشر": "أعنى بالخير هنا كل أنواع اللذة وكل ما يؤدى إليها، وبصفة خاصة ما يشبع رغباتنا، مهما كانت هذه الرغبات. وأعنى بالشر كل أنواع الألم، وبصفة خاصة ما يحبط رغباتنا"[١٢]. إننا لا نرغب شيئا لأننا نعتقد أنه خير، فعلى العكس، نحن نسميه "خيراً" لأننا نرغبه، وعلى نحو مماثل، نحن نسمى شيئًا نبتعد عنه، ونشعر تجاهه بنفور "شراً" أو "سيئًا"، "وهكذا يحكم كل شخص ويقدّر ما هو خير، أو شر، وما هو جيد أو سيئ وفقًا لانفعاله الخاص"[١٣]. ولما كانت انفعالاتنا محددة، فكذلك أحكامنا عما هو خير وما هو شر محددة، ونحن لا ندرك ذلك باستمرار، بيد أن إخفاقنا فى إدراكه يرجع إلى الجهل بالروابط العلّية، وحالما نفهم الأصول العلّية لانفعالاتنا فإننا نفهم أن أحكامنا الخاصة "بالخير" و"الشر" محددة.

٤- من الضرورى بالتالى أن نقوم بتمييز مهم بالنسبة لنظرية إسبينوزا الأخلاقية: إن كل الانفعالات مستمدة من انفعال الرغبة، واللذة، والألم الأساسى، ويمكن تفسيرها عن طريق التداعى بالطريقة المعهودة؛ فعندما تصبح فكرة شىء خارجى مرتبطة فى عقلى باللذة، أعنى بزيادة دافعى على المحافظة على الذات، وبزيادة القوة، فإنه يمكن افتراض أننى أحب هذا الشىء، وأسميه "خيراً". وفضلاً عن ذلك، "يمكن أن يكون أى شىء علّة اللذة، أو الألم، أو الرغبة بصورة عارضة"[١٤]. ويعتمد على حالتى السيكولوجية-

---

(١٢) Ibid, prop. 39, note.

(١٣) Ibid.

(١٤) Ibid, prop. 15.

الجسمية ما يسبب لى فى وقت معين لذة أو ألما، وحالما يكون التداعى بين شىء معين وحدوث اللذة أو الألم، فإننى أميـل إلى حب هذا الشىء أو كراهيته، وأسميه "خـيراً" أو "شراً". وإذا نظرنا إلى المسألة هكذا، فإن الانفعالات تكون سلبية؛ فـهى "عواطف" إذا تحدثنا بدقة وهى تتحكم فى؛ "إن أشخاصاً مختلفين يمكن أن يتأثروا بنفس الشىء بطرق مختلفة، والشخص نفسه يمكن أن يتأثر بنفس الموضوع بطرق مختلفة فى أوقات مختلفة"[(١٥)]. وبالتالى، فإن ما يحبه شخص ما قد يكرهه شخص آخر، وما يسميه شخص ما "خيراً" قد يسميه شخص آخر "شراً". ولكن على الرغم من أننا نستطيع أن نميز أشخاصًا مختلفين بناء على انفعالاتهم المختلفة، فلا تكون هناك مكانة للأحكام الأخلاقية من حيث إن هذه الأحكام تتضمن أن الإنسان حر فى أن يحس كما يحلو له، وأن يحدد بحرية أحكامه عن الخير والشر.

ولكن مع أن "جميع الانفعالات تعود إلى اللذة، أو الألم، أو الرغبة"[(١٦)]، فإنه ليست كل الانفعالات سلبية؛ لأن هناك انفعالات إيجابية ليست مجرد انعكاسات سلبية للتغيرات الجسمية، بل تنتج من العقل من حيث إنه فاعل active، أى من حيث إنه يفهم. ومع ذلك، فإن الانفعالات الإيجابية لا يمكن أن تعود إلى الألم؛ لأننا "نعنى بالألم ما ينقص أو يعوق قدرة قوة التفكير فى العقل"[(١٧)]؛ إن انفعالَىْ اللذة والرغبة هما وحدهما اللذان يمكن أن يكونا إيجابيين، وهما "فكرتان تامتان" مستمدتان من العقل، خلافًا للعواطف السلبية التى تكون أفكاراً مختلطة أو ناقصة. وعندما يقول إسبينوزا إن كل الأفعال التى تنتج من الانفعالات من حيث إن العقل فاعل، أو يفهم، فإنه يعود إلى "قوة النفس" Fortitudo، ويميز قسمين فى قوة النفس، يسمى القسم الأول "الشجاعة" أو "رباطة الجأش"، ويسمى القسم الثانى "النبل" أو المروءة generositas. ويعنى "بالشجاعة أو رباطة الجأش الرغبة التى يسعى بها كل فرد إلى حفظ وجوده وفقًا لما يمليه العقل فقط"[(١٨)]،

---

(١٥) E. P. III, prop. 51.

(١٦) Ibid, prop. 59.

(١٧) Ibid.

(١٨) E. P. III, prop. 59, note.

ويندرج تحت "الشجاعة" أو رباطة الجأش: الاعتدال، والقناعة، وحضور البديهة فى الخطر، وبوجه عام جميع الأفعال التى تحقق خير الفاعل وفقًا لما يمليه العقل فقط. ويعنى "بالنبل" أو المروءة "الرغبة التى يسعى بها كل فرد وفقًا لما يمليه العقل فقط إلى مساعدة الآخرين، وتوثيق الصداقة بينه وبينهم"[١٩]، ويندرج تحت "النبل" أو المروءة: التواضع، والرحمة... وغيرهما. ومن ثم، يتوقع المرء أن التقدم الأخلاقى يكمن، عند إسبينوزا، فى التحرر من الانفعالات السلبية، وفى تغيير الانفعالات السلبية إلى انفعالات إيجابية، بقدر ما يكون ذلك ممكنًا. وهذا هو ما يجده المرء بالفعل. وبذلك فإن التقدم الأخلاقى يوازى التقدم العقلى، أو بالأحرى إنه جانب من التقدم الواحد، ما دام أن الانفعالات السلبية تُسمى أفكارًا ناقصة أو مختلطة، وتُسمى الانفعالات الإيجابية أفكارًا تامة، أو واضحة. إن إسبينوزا فيلسوف عقلى أساسًا، وقد يتوقع المرء تمييزًا بين الشعور والتفكير، بيد أن إسبينوزا لا يضع تمييزًا حادًا بينهما لأنه وفقًا لمبادئه العامة تتضمن كل حالة واعية، بما فى ذلك "الاستمتاع" بانفعال ما، امتلاك فكرة، وكلما صدرت الفكرة من العقل ذاته من حيث إنه يفكر بصورة منطقية، كان الانفعال أكثر "فاعلية".

٥- "أسمى عجز الإنسان عن كبح انفعالاته والتحكم فيها عبودية: لأن الإنسان الذى تقهره انفعالاته لا يخضع لنفسه، وإنما يخضع للقدر حتى إنه يجد نفسه فى الغالب مجبرًا على أن يتبع ما هو أسوأ، رغم أنه يرى ما هو أفضل بالنسبة له"[٢٠]. وربما تبدو العبارة الأخيرة غير متسقة مع تفسير إسبينوزا لكلمتى "جيد" و "سيئ"؛ فهو يكرر، فى الحقيقة، اعتقاده القائل "بالنسبة لكلمتى "جيد" و"سيئ" فإنهما لا تشيران إلى أى شىء إيجابى فى الأشياء منظورًا إليها فى ذاتها، وهما ليستا سوى حالين للتفكير، أو فكرتين نكونهما من مقارنة الأشياء بعضها ببعض"[٢١]. بيد أننا نستطيع

(١٩) Ibid.

(٢٠) E. P. IV, preface.

(٢١) Ibid.

أن نكوّن، ونستطيع بالفعل أن نكوّن، من فكرة عامة عن إنسان نموذجًا لطبيعة إنسانية، أو بصورة أكثر دقة مثلاً أعلى لطبيعة إنسانية. ويمكن أن تعنى كلمة "خير" ذلك الذى "نعرف معرفة أكيدة أنه وسيلة لبلوغ نموذج الطبيعة الإنسانية الذى نضعه لأنفسنا"، أما كلمة "سيئ" فيمكن أن تُستخدم لتعنى "ما نعرف معرفة أكيدة أنه يمنعنا من بلوغ النموذج المفترض"(٢٢). على نحو مماثل، يمكننا أن نتحدث عن الناس بصورة أكثر أو أقل كمالاً من حيث إنهم يقتربون، أو يبتعدون عن بلوغ هذا النموذج. وبالتالى، إذا كنا نعنى بكلمتى "خير"، و"سيئ" ما قلناه سابقًا، فإننا نستطيع أن نقول إنه يمكن للإنسان أن يعرف ما هو خير أعنى ما يعينه بصورة أكيدة على بلوغ النموذج، أو المثل الأعلى المتصور للطبيعة الإنسانية، ولا يفعل ما هو سيئ؛ أعنى ما يعوقه بصورة أكيدة عن بلوغ هذا المعيار أو المثل الأعلى. والسبب فى أن ذلك يمكن أن يحدث هو أن الرغبات التى تنشأ من الانفعالات السلبية، التى تعتمد على علل خارجية، يمكن أن تكون أقوى من الرغبة التى تنشأ من "معرفة حقيقية بالخير والشر، من حيث إن هذا انفعال"(٢٣)؛ فالرغبة فى بلوغ مثل أعلى، مثلاً، مُتصورة على أنها هدف مستقبلى، تميل إلى أن تكون أضعف من شىء حاضر ويسبب اللذة.

ويقابل عبودية الانفعالات السلبية حياة العقل، حياة الإنسان الحكيم. وتلك هى حياة الفضيلة؛ "إن السلوك بصورة مطلقة وفقًا للفضيلة لا يعدو شيئًا فينا سوى السلوك وفقا لتوجيه العقل، والعيش، وحفظ الوجود (وكلها لها نفس المعنى) على أساس السعى إلى ما هو مفيد لنا"(٢٤)، وما هو مفيد بصورة أكيدة هو ما يوصل بحق إلى الفهم، وما هو ضار أو شر بصورة أكيدة هو ما يعوقنا عن الفهم، والفهم هو التحرر من عبودية الانفعالات؛ "الانفعال السلبى لا يكون انفعالاً حالما نكوّن فكرة واضحة ومتميزة عنه"(٢٥)؛

---

(٢٢) Ibid.

(٢٣) E. P. IV, prop. 51.

(٢٤) Ibid. prop. 24.

(٢٥) E. P. V. prop. 3.

لأنه يصبح تعبيرًا عن فاعلية العقل وليس تعبيرًا عن سلبيته. خذ الكراهية مثلاً، إنها لا يمكن أن تصبح انفعالاً إيجابيًا بالمعنى الذى يقصده إسبينوزا؛ لأنها انفعال سلبى أساسًا. ولكن حالما أفهم أن الناس يسلكون من ضرورة الطبيعة فإننى أتغلب بسهولة على الكراهية التى أشعر بها تجاه أى شخص لأنه ألحق بى أذى أو ضررًا. وفضلا عن ذلك، حالما أفهم أن الكراهية تعتمد على عدم إدراك الواقعة التى تقول إن الناس متماثلون فى الطبيعة، ويمتلكون خيرًا مشتركًا، فإننى أتوقف عن الرغبة فى إيذاء أحد؛ لأننى أرى أن الرغبة فى الإيذاء الآخر هو سلوك غير عقلى؛ إن الكراهية يشعر بها أولئك الذين تحكمهم أفكار مختلطة وناقصة، إننى إذا فهمت علاقة الناس كلهم بالله، فإننى لا أشعر بالكراهية تجاه أى واحد منهم.

٦- الفهم، بالتالى، هو الطريق إلى التحرر من عبودية الانفعالات. والوظيفة الأسمى للعقل هى معرفة الله، والخير الأسمى للعقل هو معرفة الله، والفضيلة الأسمى للعقل هى معرفة الله(٢٦)؛ لأن الإنسان لا يستطيع أن يفهم أى شىء أعظم من اللامتناهى، وكلما فهم الله، كان أكثر حبًا له. وقد يبدو أن العكس صحيح أيضًا؛ لأننا عندما نفهم أن الله هو علّة الأشياء كلها فإننا نفهم أنه علّة الألم؛ "ولكنى أرد على ذلك بقولى إنه بقدر ما نفهم علل الألم، فإنه لن يكون انفعالاً، أعنى أنه لن يكون ألمًا، وبالتالى بقدر ما نفهم الله على أنه علّة الألم فإننا نشعر بالبهجة أو الفرح"(٢٧).

من المهم أن نتذكر أن الله والطبيعة هما شىء واحد عند إسبينوزا. وبقدر ما نتصور الأشياء على أنها متضمنة فى الله، وأنها تنتج من ضرورة الطبيعة الإلهية، أى بقدر ما نتصورها فى علاقتها بنظام الطبيعة العلّى اللامتناهى، فإننا نتصورها "من منظور الأزلية"، إننا نتصورها من حيث إنها جزء من النظام اللامتناهى المترابط منطقيًا، وبقدر ما نتصور أنفسنا والأشياء الأخرى على هذا النحو فإننا نعرف الله.

---

(٢٦) E. P. IV, prop. 28.

(٢٧) E. P. V., prop. 18, note.

وفضلاً عن ذلك، تنشأ من هذه المعرفة اللذة أو رضا العقل (النفس)، واللذة التى تصاحبها فكرة الله من حيث إنه العلّة الأزلية هى "الحب العقلى لله"[٢٨]، والحب العقلى لله هو "الحب الخالص لله الذى يجب به الله نفسه، لا من حيث إنه لا متناه، بل من حيث إنه يمكن التعبير عنه عن طريق ماهية العقل الإنسانى منظوراً إليه من منظور الأزلية"[٢٩]، وفى حقيقة الأمر "حب الله للناس والحب العقلى لله هما شىء واحد وهما هما"[٣٠].

يعلن إسبينوزا أن هذا الحب لله هو "خلاصنا، هو غبطتنا أو حريتنا"[٣١]، بيد أنه يتضح أن الحب العقلى لله لا بد أن يُفسر بمعنى صوفى، أو بمعنى الحب لموجود شخصى، واللغة هى لغة الدين فى الغالب، وربما تعبر اللغة عن ورع شخصى. ولكن، يبدو أن الأمر كذلك، أى أن الورع الشخصى يضرب بجذوره فى تربية إسبينوزا الدينية، وليس فى مذهبه الفلسفى. وبقدر ما يكون المذهب هو الذى يعنينا فقط، فإن الحب الذى نحن بصدده يشبه إلى حد كبير الرضا العقلى الذى تصاحبه رؤية عالم عن تفسير كامل للطبيعة، ولا يشبه الحب بمعنى الحب بين شخصين. وإذا تذكر المرء أن الله هو الطبيعة عند إسبينوزا، فإنه لن يندهش لقوله الشهير "إن منْ يحب الله لا يمكن أن يسعى إلى أن يحبه الله بدوره"[٣٢]، وقد فسر "جوته" ذلك على أنه تعبير عن لا مبالاة إسبينوزا اللا محدودة. وقد يكون الأمر كذلك، بيد أنه جلى فى الوقت نفسه أنه إذا سلمنا بتصور إسبينوزا لله، فمن المستحيل بالنسبة له أن يتحدث عن الله من حيث إنه "يحب" الناس بأى معنى مماثل للمعنى الأخلاقى للكلمة. حقًا، إن تقريره أن الإنسان لو كان يرغب فى أن الله يحبه بصورة متبادلة فإنه يرغب فى أن "الله الذى يحبه لا يكون هو الله"[٣٣] – هو تقرير صحيح تماماً، حالما نسلّم بما يعنيه "بالله".

---

(٢٨) E. P. V. prop. 32, collary.

(٢٩) Ibid, prop., 36.

(٣٠) Ibid, collary.

(٣١) Ibid, note.

(٣٢) Ibid, Prop. 19.

(٣٣) Ibid, proof.

٧- يعلن إسبينوزا أكثر من مرة أن العقل (النفس) الإنسانى ليس له وجود بمعزل عن الجسم الذى يمكن أن يوصف بالديمومة؛ فهو يقول، مثلاً: "لا يمكن القول إن عقلنا يدوم أو يستمر، ولا يمكن لوجوده أن يُحدد بزمان معين إلا من حيث إنه يتضمن الوجود الفعلى للجسم"[٣٤]. ومما هو مسلم به بوجه عام أنه يرفض فكرة العقل التى تبقى وتستمر إلى الأبد من حيث إنها كيان متميز بعد الموت. وإذا كان العقل الإنسانى يتكون، بالفعل، من أفكار هى أفكار التغيرات الجسمية، وإذا كان العقل والجسم هما شىء واحد وهما هما منظوراً إليهما من جهة صفة التفكير، والآن من جهة الامتداد - فإنه يصعب أن نرى كيف يمكن للعقل أن يظل موجوداً من حيث إنه كيان متميز بعد أن ينحل عنه الجسم.

وفى الوقت نفسه يتحدث إسبينوزا عن العقل من حيث إنه "أزلى" بمعنى ما، وليس من السهل أن نفهم بدقة ماذا يعنى بذلك. إن التأكيد "أننا على يقين بأن العقل أزلى بقدر ما نتصور الأشياء من منظور الأزلية"[٣٥] يبدو، إذا أخذناه بذاته، أنه يفترض أن تلك العقول التى تتمتع بالدرجة الثالثة من المعرفة هى وحدها الأزلية، وهى لا تكون أزلية إلا بقدر ما تتمتع بهذا الحدس لجميع الأشياء "من منظور الأزلية". ومع ذلك فإنه يتحدث أيضًا بطريقة لا تتضمن هذا التحديد ولكن يبدو أنها تعنى أن الأزل يخص ماهية العقل بمعنى ما، أعنى كل عقل؛ يقول: "إن العقل الإنسانى لا يمكن أن يفنى تماما مع الجسم، بل يبقى جزء منه أزليا"[٣٦]، كذلك: "نحن نشعر ونعرف أننا خالدون"[٣٧].

إننى أشك فيما إذا كان توضيح مرضٍ تماماً للمعنى الذى يقصده إسبينوزا يمكن بلوغه ويكون منصفا لكل أقواله المتنوعة فى الموضوع. وعلى أية حال، لا يكفى أن نقول

---

(٣٤) Ibid, prop. 23, note.

(٣٥) E. P. V. prop. 31, note.

(٣٦) Ibid, prop. 23.

(٣٧) Ibid. note.

ببساطة إن إسبينوزا رفض فكرة دوام العقل المستمر أو الخالد، وأنه أكد الأزل من حيث إنها صفة للعقل "هنا والآن"؛ لأنه ليس واضحًا ما يعنيه بقوله إن العقل أزلي هنا والآن. حقًا، إنها المسألة التي تحتاج إلى تفسير، ولكن ما دام أن إسبينوزا حريص ودقيق في المصطلحات فإنه ينبغي على المرء أن تكون لديه القدرة على أن يبلغ توضيحًا ما من النظر إلى تعريفه للأزل؛ "إنني أعني بالأزل الوجود ذاته، من حيث إنه يُتصور على أنه ينتج بالضرورة من تعريف شيء أزلي"[٣٨]. وبالتالي، يرى إسبينوزا وجود شيء ما، من حيث إنه حقيقة أزلية، يُتصور على أنه شأنه شأن ماهيته. ومن ثم يمكن للمرء أن يقول إن العقل الإنساني "أزلي" من حيث إنه يُتصور على أنه ينتج بالضرورة من طبيعة الجوهر، أو الله. وما دام أن الروابط في الطبيعة تشبه الروابط المنطقية، فإنه يمكن للمرء أن ينظر إلى نسق الطبيعة اللامتناهي على أنه نسق منطقي ولا زماني، ويكون كل عقل إنساني في هذا النسق، من حيث إنه يعبر عن فكرة أو حقيقة حال الامتداد، لحظة ضرورية. إن لي مكانًا لا يجوز الإفراط فيه في النسق اللامتناهي، وبهذا المعنى يكون كل عقل إنساني "أزليًا". وبقدر ما يرتفع عقل معين إلى المستوى الثالث، أو الدرجة الثالثة من المعرفة، وينظر إلى الأشياء "مندرجة تحت نوع الأزل" فإنه يعي أزليته.

ويبدو أن إسبينوزا كان يعني شيئًا من هذا النوع عندما يسمي العقل الإنساني أزليًا في ماهيته، وربما كان يعني شيئًا أكثر، ولكن، إذا كان يعني شيئًا أكثر، فإنه لا يبدو أن في مقدور المرء أن يقول ماذا كان يعني. وربما يكون من المعقول تمامًا أن رفاتًا من النظرية، إذا جاز هذا التعبير، التي تقول إن "مركز" العقل إلهي وأزلي تظهر في أقواله، بيد أن الطريقة السليمة والمضمونة لتفسير معناه هي تفسيرها على ضوء تعريفه للأزل. إن الديمومة لا تنطبق إلا على الأشياء المتناهية متصورة على أنها تعقب بعضها بعضًا، وعن طريق الديمومة لا يبقى العقل بعد موت الجسم. ومن وجهة نظر الديمومة يكون صحيحًا أنني سأكون موجودًا، ويكون صحيحًا أنني موجود الآن،

---

(٣٨) E. P. I, def.8.

ويكون صحيحًا أيضًا أننى كنت موجودًا. لكن إذا ترك المرء وجهة نظر الديمومة ونظر إلى الأشياء على أنها تنتج بالضرورة من الجوهر الأزلى وهو الله، دون أى رجوع إلى الزمان - فإنه يستطيع أن يقول، مثلما ينظر إلى نتائج نظرية رياضية على أنها تنتج بالضرورة وبصورة لا زمانية من المقدمات: إن وجودى هو حقيقة أزلية بمعنى ما. وهذا هو السبب فى أن إسبينوزا يتحدث عن أزلية العقل على أنها لا تحتاج إلى أى علاقة بالزمان؛ فالعقل أزلى مثلما أن "قبل" و"بعد" وجود الجسم هو كيان لا متناه متميز[٣٩]؛ "إننا لا ننسب صفة الديمومة إلا من حيث إن الجسم يدوم ويبقى"[٤٠]، ولكن يمكن النظر إلى العقل على أنه لحظة ضرورية فى وعى الله لنفسه، مثلما أن حب الله العقلى هو لحظة حب الله لنفسه، عندما ننظر إلى كليهما من منظور الأزل. وعما إذا كان كل ذلك معقولاً تمامًا فإن هذه مسألة أخرى، ولكن يبدو أن وجهة نظر إسبينوزا هى أن العقل، من حيث إنه يفهم بصورة فعالة، هى أن "حالاً أزليًا من أحوال الفكر"، وأن أحوال الفكر الأزلية كلها "تؤلف فى الوقت نفسه عقل الله الأزلى واللامتناهى"[٤١]. وذلك يبين على الأقل أن إسبينوزا يرفض العقيدة المسيحية الخاصة بالخلود. ويصعب على المرء أن يفترض أنه عندما يسمى العقل "أزليًا"، فإنه لا يعنى سوى أن الحكماء يتمتعون بالدرجة الثالثة من المعرفة، عندما يتمتعون بالدرجة الثالثة من المعرفة. ويبدو بمعنى ما أن كل العقول الإنسانية عنده أزلية فى ماهيتها. ولكن المعنى الدقيق الذى يجب أن يُفهم به ذلك يظل غامضًا.

٨- ثمة أوجه من التشابه الملحوظة بين نظرية إسبينوزا الأخلاقية والأخلاق الرواقية؛ فمثله الأعلى عن الإنسان الحكيم، وتشديده على المعرفة، وفهم مكانة الأشياء الفردية فى نسق الطبيعة الإلهى بأسره، وإيمانه بأن هذه المعرفة تحمى الإنسان الحكيم من اضطراب العقل المفرط فى مواجهة تقلبات الحياة، وضربات القدر أو الحظ،

---

(٣٩) Cf. E. P. V., prop. 33, note.

(٤٠) Ibid, proof.

(٤١) E. P. V. prop. 40, note.

وتشديده على الحياة وفقًا للعقل، وعلى اكتساب الفضيلة لذاتها - كل ذلك يحمل تشابهًا بموضوعات متماثلة فى الفلسفة الرواقية. وفضلاً عن ذلك، على الرغم من أننا نفتقد عند إسبينوزا أقوال الكتاب الرواقيين عن قرابة الناس كلهم من حيث إنهم أبناء الله، فإنه لم يكن فرديًا محضًا؛ "لا يمكن للناس أن يرغبوا شيئا أسمى من المحافظة على ذاتهم من أن يتفقوا جميعًا فى كل الأمور بحيث تؤلف عقولهم جميعًا وأجسامهم جميعًا عقلاً واحدًا وجسمًا واحدًا، وأن يسعوا جميعًا فى الوقت نفسه بقدر المستطاع إلى المحافظة على وجودهم، وأن يسعوا كلهم فى الوقت نفسه إلى ما يفيدهم كأنهم جماعة واحدة. ويترتب على ذلك أن هؤلاء الذين يحكمهم العقل، أعنى أولئك الناس الذين يبحثون وفقًا لتوجيه العقل عما يفيدهم، لا يرغبون شيئًا لأنفسهم لا يرغبونه أيضًا لبقية البشر، وبالتالى فهم عادلون، وأمناء، وشرفاء"[٤٢]. وعبارة كهذه قد لا تبلغ مستوى النبل الذى بلغه أبيقور وماركيوس أوروليوس أحيانًا، بيد أنها تبين على الأقل أنه عندما يؤكد إسبينوزا أن ميل المرء للمحافظة على وجوده هو الدافع الأساسى فإنه لم يكن يعنى بذلك تعليم المذهب الفردى الذرى وتدعيمه.

وعلى أية حال، إن مسألة التشابه بين الإسبينوزية والرواقية التى أريد أن أوجه إليها الانتباه هى قبولهما المشترك للحتمية؛ لأن إنكار الحرية الإنسانية يثير مشكلة هامة بالنسبة للأخلاق؛ فبأى معنى يمكن أن تكون هناك نظرية أخلاقية إذا تم قبول الحتمية؟ وعلى أية حال ما هو موضع شك هو عما إذا كان هناك أى معنى فى حث الناس على السلوك على نحو معين إذا كان كل واحد مجبراً على أن يسلك على نحو معين، على الرغم من أن إسبينوزا قد يرد، بالطبع، بقوله إن الحاث مجبر على أن يحث، وإن الحث هو أحد العوامل التى تحدد سلوك الإنسان المستحث. وهل هناك أى معنى فى لوم شخص على تأدية فعل معين إذا لم يكن حراً فى تأدية أى فعل آخر؟ وبالتالى، إذا كان المرء يعنى "بالنظرية الأخلاقية" أخلاقًا حاثة، بالمعنى الذى يؤكد به المرء الطريقة التى ينبغى أن تفعل بها الموجودات الإنسانية، على الرغم من أنها قادرة على أن تفعل

(٤٢) E. P. IV, prop. 18, note.

خلافًا لما تفعل حتى فى نفس مجموعة الظروف - فإنه يجب عليه أن يقول إن قبول الحتمية يعلن إمكان نظرية أخلاقية. وإذا كان يعنى، من جهة أخرى، "بالنظرية الأخلاقية" نظرية عن السلوك الإنسانى الذى يتكون من تحليل للطرق التى تسلك بها أنوا ع مختلفة من الناس - فإنه يبدو، للوهلة الأولى وعلى الأقل، أن النظرية الأخلاقية تكون ممكنة تماما حتى على الرغم من قبول الحتمية.

ولا ينكر إسبينوزا بالطبع أننا نشعر أحيانا بأننا "أحرار" بالمعنى الذى نشعر به بأننا مسئولون عن القيام باختيار معين، أو تأدية فعل ما. ويتضح أننا نستطيع فى الغالب أن نعطى دافعًا للفعل على نحو معين، ويتضح أننا نتأمل أحيانا وبالفعل مجرى الفعل، ونصل إلى قرار فى النهاية. وهذه الحقائق السيكولوجية واضحة حتى أن إسبينوزا لا يحاول أن ينكرها، ومع ذلك فإن ما يؤكده هو أننا نشعر بأننا أحرار لأننا لا نفهم علل أفعالنا، والعلل التى تجبرنا على أن نرغب أشياء معينة وأن تكون لدينا دوافع معينة، فلو أننا تخيلنا حجرًا مزودًا بوعى يسقط فجأة، فإننا قد نعتقد أنه يسقط بإرادته الخاصة؛ لأننا لا ندرك علّة حركته، لكنه ليس حرًا فى أن يسقط، حتى لو تخيلنا أنه حر[٤٣]. ومن وجهة نظر الحتمى هذه يكون من الحق فى إنصاف إسبينوزا القول إنه لم تكن لديه نية لتقديم أخلاق باعثة، وإنما كانت لديه نية فقط لتقديم أخلاق تحليلية[٤٤].

وبالتأكيد هناك الكثير الذى يمكن أن يقال لصالح هذا الزعم؛ فعندما كتب إسبينوزا إلى أولدنبرج، وأبدى ملاحظته، لاحظ أنه على الرغم من أنه يمكن التماس العذر للجميع فإنه لا يترتب على ذلك أن كل الناس محظوظون: "إنه يمكن التماس العذر للحصان لأنه حصان وليس إنسانًا، ولكن على الرغم من ذلك فإنه مضطر إلى أن يكون حصانًا وليس إنسانًا. ويمكن التماس العذر لمن يصبح شديد الانفعال نتيجة لعضة كلب، مع أنه اختنق بحق. وأخيرًا، منْ لا يستطيع أن يتحكم فى رغباته، ويضبطها خوفًا من القوانين،

(٤٣) Cf. letter 58.

(٤٤) Letter 78.

على الرغم من أنه يمكن التماس العذر لضعفه - فإنه مع ذلك لا يستطيع أن يستمتع باقتناع ورضا بمعرفة الله وحبه، ولكنه يهلك ويفنى بالضرورة"(٤٥). وبمعنى آخر، حتى على الرغم من أن جميع الناس مجبرون، و"يلتمس لهم العذر" بالتالى، فإنه يكون هناك فرق موضوعى بين أولئك الذين هم عبيد لانفعالاتهم وأولئك الذين يستمتعون "بالنعمة"، أى الحب العقلى لله. وكذلك يقول إسبينوزا فى رسالة إلى "فان بلينبرج" إنه "لا يمكن أن يقال بلغة الفلسفة إن الله يريد أى شيء من أى إنسان، أو إن شيئا يغضبه أو يسره؛ فكل هذه صفات إنسانية وليس لها منزلة عند الله"، ولكن لا يترتب على ذلك أن مرتكبى القتل والمحسنين كاملون على حد سواء. وتظهر أقوال متشابهة فى رسالة إلى تشيرنهاوس Tschirnhausen. وفى رد على اعتراض يقول إنه يمكن من وجهة نظره التماس العذر لكل شر أو فسق، يقول بحدة: "وماذا إذن؟ إنه يجب ألا نخشى الناس الأشرار، وهم ليسوا مؤذين عندما يكونون أشراراً بالضرورة"(٤٦). وأخيراً، يرى إسبينوزا فى مؤلفه "الأخلاق" أنه فى المجتمع المدنى فقط تُعطى معان تقبل بوجه عام لألفاظ مثل "خير"، و"سيئ"، و "خطيئة" (التى لا تكون سوى عصيان يمكن أن تعاقب عليه الدولة)، و "الاستحقاق"، و"عدل"، و"ظلم". والنتيجة التى ينتهى إليها هى أن "العدل، والظلم، والخطيئة، والاستحقاق هى أفكار خارجية، وليست صفات تفسر طبيعة العقل"(٤٧).

وبالطبع لا نتوقع سوى أن إسبينوزا يتحدث أحيانا بطريقة أخرى؛ لأن لغة الحرية، ولغة الإلزام الأخلاقى مغروسة فى حديثنا العادى حتى إنه لا يمكن تجنبها. ونجده يقول مثلا إن مذهبه "يعلمنا كيف نسلك إزاء الأمور التى لا قدرة لنا عليها"، و"يعلمنا ألا نمقت أحداً، وألا نكره أحداً، وألا نهزأ بأحد، وألا نغضب على أحد، وألا نحسد أحداً"(٤٨).

---

(٤٥) Letter 23.

(٤٦) Letter 58.

(٤٧) E. P. IV, prop. 37, note2.

(٤٨) E. P. II, prop, 49, note.

بيد أنها ليست ببساطة مسألة عبارة هنا أو هناك، أو أقوال منفصلة، إن الغرض من مؤلفه "رسالة فى إصلاح العقل" هو أن يكون مرشداً لبلوغ المعرفة الصحيحة؛ "لابد للمنهج أن ينعم النظر فى مداواة الفهم وتنقيته فى البداية، حتى إنه مع النجاح العظيم قد يفهم الأشياء بصورة صحيحة. ومن ذلك سيكون كل إنسان لديه القدرة على أن يرى أننى أريد أن أوجه العلوم كلها فى اتجاه واحد، أو إلى غاية واحدة؛ وهى بلوغ أقصى قدر ممكن من الكمال الإنسانى، وبذلك فإن كل شىء فى العلوم لا يدعم هذا المسعى يجب رفضه من حيث إنه بدون جدوى، وأعنى، باختصار، أن كل مسعانا وأفكارنا لا بد أن تتجه إلى هذه الغاية"[٤٩]. ويمكن لإسبينوزا أن يقول إن بعض الناس يتمتعون بدرجة دنيا من المعرفة ليجعلوا أفكارهم كاملة وواضحة، ويحرروا أنفسهم من عبودية الانفعالات. لكن يفترض بوضوح أن التقدم العقلى يكون ممكنًا عن طريق المساعى، وفى هذه الحالة يتحقق التقدم الأخلاقى، كما يرى إسبينوزا، عن طريق تنقية الأفكار المختلطة والناقصة. ويتحدث بوضوح عن الإنسان من حيث إنه موجود يندفع إلى "البحث عن الوسائل التى تؤدى إلى الكمال"[٥٠]، و"السعى جاهداً" لبلوغ طبيعة أفضل[٥١]. والجمل الختامية من مؤلفه "الأخلاق" ذات دلالة ومغزى بصفة خاصة فى هذا الصدد، حيث يقول فيها: "إذا بدا الطريق الذى بينت أنه يؤدى إلى ذلك (وأعنى "تحكم العقل فى الانفعالات، أو حرية العقل") صعبًا للغاية، فإنه لا يتعذر مع ذلك الاهتداء إليه، إنه لا بد أن يكون صعبًا للغاية عندما يندر وجوده؛ لأنه كيف يُعقل، لو كان الخلاص فى متناولنا، ولو كان فى قدرتنا أن نجده بدون عناء شديد - أن يتجاهله الجميع من الناحية العملية؟ لكن كل الأشياء النفسية تكون صعبة المنال كلما كانت نادرة"[٥٢]. وأيا كان ما يقوله بعض الشراح، فمن الصعب أن نرى كيف يتفق ذلك مع مذهب

---

(٤٩) T., 2, 16.

(٥٠) T. 2, 13.

(٥١) Ibid.

(٥٢) E. P. V. prop. 42, note.

متسق عن الحتمية. ويمكن أن نقول بحق إن ذلك يتضمن تغييراً في وجهة النظر وليس تغييراً في السلوك؛ إذ إن التغيير في السلوك يعتمد، كما يرى إسبينوزا، على تغيير في وجهة النظر، وكيف يمكن للمرء أن يغير وجهة نظره إذا لم يكن حراً؟ قد يقال إن بعض الناس مجبرون على تغيير وجهة نظرهم، ولكن في هذه الحالة لماذا يوضح لهم الطريق ويحاول إقناعهم؟ إنه من الصعب تجنب الانطباع الذي يقول إن إسبينوزا حاول أن يختار الأمرين؛ وهما أن يدعم حتمية دقيقة تقوم على نظرية ميتافيزيقية، وأن يقدم في الوقت نفسه أخلاقًا لا يكون لها معنى إلا إذا لم تكن الحتمية مطلقة.

الفصل الرابع عشر

إسبينوزا (٥)

الحق الطبيعى – تأسيس المجتمع السياسي – السيادة والحكومة – العلاقات بين الدول – الحرية والتسامح – أثر إسبينوزا وتقييمات فلسفته

١– يشبه منظور إسبينوزا للنظرية السياسية منظور هوبز إلى حد كبير، الذى قرأ مؤلفيه "عن المواطن"، و"الليفاثان"؛ فقد اعتقد كلاهما أن كل إنسان مقدر عليه بطبيعته أن يسعى إلى تحقيق مصلحته الخاصة، وحاول كلاهما أن يبين أن تكوين المجتمع السياسى، بما ينطوى عليه ذلك من قيود على الحرية الإنسانية، يمكن تبريره عن طريق المصلحة الذاتية العقلية أو المستنيرة. إن الإنسان مكوّن على نحو حتى إنه لكى يتجنب ضرر الفوضى، لا بد أن ينضم إلى الآخرين فى حياة اجتماعية منظمة، حتى على حساب القيود على حقه الطبيعى فى أن يفعل ما يستطيع أن يفعله.

ويتحدث إسبينوزا، مثل هوبز، عن "القانون الطبيعى" و"الحق الطبيعى". ولكن لكى نفهم استخدام إسبينوزا لهذين المصطلحين، لا بد أن نصرف الانتباه تماماً عن الخلفية اللاهوتية للتصور الإسكولائى للقانون الطبيعى والحقوق الطبيعية. عندما يتحدث إسبينوزا عن "القانون الطبيعى" فإنه لا يفكر فى قانون أخلاقى يناسب طبيعة الإنسان، وإنما يجبره من الناحية الأخلاقية على أن يسلك أو يفعل من حيث إنه موجود حر بطريقة معينة؛ إنه يفكر فى طريقة الفعل التى حددتها الطبيعة لأى شىء متناه، بما فى ذلك الإنسان، كى يسير عليها؛ "إننى لا أعنى بالحق وبأمر الطبيعة سوى تلك

القوانين الطبيعية التى بها نتصور كل فرد على أنه مقدر عليه بالطبيعة أن يعيش ويفعل على نحو معين"[١]؛ فالطبيعة قدرت مثلاً "أن تأكل الأسماك الكبيرة الأسماك الصغيرة بحق طبيعى لا نزاع فيه"[٢]. ولكى نفهم ما يقصده إسبينوزا لا بد أن نتذكر أن القول بأن الأسماك الكبيرة لها "الحق" فى أن تأكل الأسماك الصغيرة، يعنى ببساطة القول بأن الأسماك الكبيرة يمكنها أن تأكل الأسماك وأنها خلقت هكذا حتى إنها تستطيع أن تفعل ذلك، متى سنحت لها الفرصة؛ "لأن من المؤكد أن للطبيعة الحق المطلق، إذا أخذناها بالمعنى المجرد، فى أن تفعل أى شىء تقدر عليه، وبمعنى آخر، إن حقها على مقدار قدرتها"[٣]. وبالتالى، فإن حقوق أى فرد لا تُحد إلا بحدود قدرته، وحدود قدرته تتحدد بواسطة طبيعته. ولذا، "فإنه لما كان من حق الإنسان الحكيم المطلق أن يعيش وفقًا لقوانين العقل، فكذلك الإنسان الجاهل والأحمق له مطلق الحق فى أن يعيش وفقًا لقوانين الرغبة"[٤]؛ فالإنسان الجاهل والأحمق ليس ملزمًا بأن يعيش وفقًا لتعاليم العقل المستنير، "كما أن القط ليس ملزما بأن يعيش وفقًا لقوانين طبيعة الأسد"[٥].

وليس من حق أى إنسان أن يتهم إسبينوزا بأنه لم يجعل موقفه "الحقيقى" واضحًا تمامًا؛ إن للإنسان، سواء عن طريق عقله المستنير، أو عن طريق أهوائه، الحق المطلق فى أن يسعى لتحقيق ما يعتقد أنه مفيد بالنسبة له "سواء كان ذلك بالقوة، أو الدهاء، أو التملق والخدعة، أو أى وسيلة أخرى"[٦]. والسبب فى ذلك هو أن الطبيعة لا تحددها قوانين العقل الإنسانى، الذى يهدف إلى المحافظة على الإنسان؛ فأهداف الطبيعة، بقدر ما يستطيع المرء أن يتحدث عن أهداف الطبيعة، "تتعلق بنظام الطبيعة الأزلى الذى لا يكون للإنسان فيه إلا مكان ضئيل تافه"[٧]. وإذا بدا لنا شىء فى الطبيعة

---

(١) ستكون الإحالة إلى هذا العمل على هذا النحو: Theologico- political Treatise, 16. T.P.P.

(٢) Ibid.

(٣) Ibid.

(٤) T. P. T., 16.

(٥) Ibid.

(٦) Ibid.

(٧) Ibid.

شراً أو غير معقول، فإن ذلك مرده ببساطة إلى أننا نجهل نظام الطبيعة وتوقف أعضاء هذا النظام بعضها على بعض، ولأننا نريد أن يكون كل شىء مرتبًا ومنظمًا، وفقًا لتعاليم العقل الإنسانى والمصلحة الإنسانية. ولو أننا نجحنا فى أن نتجاوز الطرق التشبيهية بالإنسان والطرق الإنسانية فى النظر إلى الطبيعة، فإننا سندرك أن الحق الطبيعى لا تحده إلا الرغبة والقوة، وأن الرغبة والقوة تتوقفان على طبيعة الإنسان الفرد.

وهذا الرأى نفسه نجده يتكرر فى "الرسالة السياسية"؛ فهنا يؤكد إسبينوزا مرة أخرى أطروحته وهى أننا إذا بحثنا فى القوة الكلية، أو حق الطبيعة، فإننا يمكن أن نقر بأنه لا يوجد تمييز بين الرغبات التى تتولد عن طريق العقل، والرغبات التى تتولد عن طريق علل أخرى؛ "إن الحق الطبيعى للطبيعة الكلية، وبالتالى الحق الطبيعى لكل شىء فردى، يمتد بمقدار قوته، وبالتالى ما يفعله أى إنسان وفقًا لقوانين طبيعته، فإنما يفعله عن طريق الحق الطبيعى الأسمى، ويكون له حق على الطبيعة بقدر ما يمتلك من قوة"[^8]. والناس ينقادون عن طريق الرغبة أكثر مما ينقادون عن طريق العقل. وبذلك، فإن المرء يستطيع أن يقول إن القوة الطبيعية والحق تحددهما الشهوة وليس العقل. إن الطبيعة لا "تحرِّم" إلا ما لا نرغبه، وليس لديها القدرة على أن تفعل.

ولما كان لدى كل إنسان دافع طبيعى للمحافظة على ذاته، فإن من حقه بالتالى وبصورة طبيعية أن يتخذ أى وسيلة يعتقد أنها تساعده على المحافظة على نفسه. ومن حقه أن يعامل أى شخص يحول بينه وبين تحقيق هذا الدافع الطبيعى على أنه عدو له. إن الناس فى حقيقة الأمر، من حيث إنهم عرضة لانفعال الغضب والحسد والكراهية بوجه عام، "هم أعداء بطبيعتهم"[^9].

إن تقرير إسبينوزا فى كتابه "الأخلاق" أن العدل، والظلم أو الجور، والخطيئة، والاستحقاق لا تعدو أن "تكون سوى أفكار أو معان خارجية"[^10] مذكور فى الفصل الأخير،

---

(٨) وستكون الإحالة إلى هذا العمل كالآتى: Political Treatise, 2,2. P.T.

(٩) P.T., 2, 14.

(١٠) E. P. IV, Prop. 37, note 2.

ويمكن أن يُفهم هذا التقرير الآن فى سياقه الملائم. من "العدل" بالنسبة لى أن أتخذ ما أعتقد أنه مفيد للمحافظة على بقائى ورفاهيتى؛ "فالعدالة" تقاس ببساطة بالرغبة والقوة. ومع ذلك، فإنه فى المجتمع المنظم يتم إرساء حقوق معينة للملكية، وقواعد معينة لتحول الملكية، وتُعطى معان محددة معينة لمصطلحات مثل: "عدل"، و"ظلم"، و"حق" عن طريق اتفاق عام. وعندما تُفهم بهذه الطريقة لا تكون سوى "معان أو أفكار notions خارجية"، لا تشير إلى خصائص أفعال منظوراً إليها فى ذاتها، بل تشير إلى أفعال منظوراً إليها فى علاقة بمعايير وقواعد يؤسسها الاتفاق، وتقوم عليه. ويمكن للمرء أن يضيف أن القوة الملزمة للاتفاقات تقوم على قوة فرضها؛ ففى حالة الطبيعة يكون للإنسان الذى يعقد اتفاقًا مع الآخرين الحق "بالطبيعة" أن يخل بالاتفاق عندما يعتقد مباشرة، سواء أكان ذلك صواباً أم خطأ، أنه من المفيد ومن مصلحته أن يفعل ذلك(١١). ووجهة النظر هذه هى ببساطة تطبيق منطقى لنظرية إسبينوزا القائلة بأننا لو نظرنا إلى الأشياء ببساطة من وجهة نظر الطبيعة بوجه عام، فإن الحدود الوحيدة "للحق" هى الرغبة والقوة.

٢- ومع ذلك، فإن "كل إنسان يود أن يعيش فى أمان من كل خوف بقدر الإمكان، ولكن ذلك مستحيل تماماً ما دام أن كل إنسان يفعل ما يشاء، وما دام أن العقل لا يعطى حقوقًا تعلو على حقوق الكراهية والغضب... وعندما نلحظ أن الناس يعيشون فى شقاء عظيم إذا لم يكن هناك مساعدة متبادلة، أو مساعدة العقل، فإننا نرى بوضوح وجلاء أنه لزاماً عليهم أن يتفقوا فيما بينهم على أن يعيشوا معًا فى أمان بقدر المستطاع"(١٢). وفضلاً عن ذلك، فإنه "بدون المساعدة المتبادلة يصعب على الناس أن ينهضوا بالحياة وتثقيف العقل"(١٣). وبذلك، فإن قوة المرء وحقه الطبيعى يكونان معرضين لخطر دائم وهو أن يكونا عديمَىِ الجدوى والفاعلية إذا لم يتحد مع الآخرين ليكوّنوا مجتمعًا مستقراً.

---

(١١) P. T. , 12.

(١٢) T. P. T., 16.

(١٣) P. T., 2, 15.

وبالتالى يمكن للمرء أن يقول إن الحق الطبيعى نفسه يدل على تكوين المجتمع المنظم. "وإذا كان ذلك هو سبب تسمية الإسكولائيين الإنسان حيوانًا اجتماعيًا - وأنا أقصد ذلك لأنه يصعب أن يكون الناس مستقلين فى حالة الطبيعة - فإننى لا أعترض عليهم"(١٤).

وبذلك يقوم الاتفاق أو العقد الاجتماعى على المصلحة الذاتية المستنيرة، والقيود على الحياة الاجتماعية يبررها هذا الاعتبار وهو أنها أقل تهديدًا لرفاهية الفرد من مخاطر حالة الطبيعة. "إنه قانون كلى للطبيعة الإنسانية أن أحدًا يتجاهل شيئا يحكم عليه بأنه خير، إلا أملاً فى خير أعظم، أو خوفًا من ضرر أكبر، ولا أحد يتحمل ضررًا إلا من أجل تجنب ضرر أكبر، أو الحصول على خير أعظم"(١٥). وبالتالى، لا أحد يعقد اتفاقًا أو عهدًا إلا ليحصل على خير أعظم، أو ليتجنب ضررًا أكبر. "وبالتالى قد نستنتج أن العقد لا يكون صحيحًا إلا بمنفعته، التى بدونها يصبح باطلا وكأنه لم يكن"(١٦).

٣- وبمقتضى العقد الاجتماعى يفوض الأفراد حقوقهم الطبيعية إلى سلطة ذات سيادة، و"يكون لمن يمتلك هذه السلطة ذات السيادة، سواء أكان شخصًا واحدًا، أو أشخاصًا كثيرين، أو الهيئة السياسية كلها، الحق المطلق فى فرض أى أوامر تشاؤها"(١٧). صحيح أنه لا يمكن تفويض كل شيء، وكل حق إلى هذه السلطة؛ لأن هناك بعض الأشياء التى تنتج بالضرورة من الطبيعة الإنسانية، ولا يمكن تغييرها عن طريق أوامر السلطة، فعلى سبيل المثال، من غير المجدى لصاحب السيادة أن يأمر الناس بألا يحبوا ما هو سار وممتع بالنسبة لهم. ولكن فيما عدا هذه الأحوال فإن الفرد ملزم بطاعة أوامر صاحب السيادة. وبواسطة القوانين التى يفرضها صاحب

---

(١٤) P. T., 2, 15.

(١٥) T. P. T., 16.

(١٦) Ibid.

(١٧) Ibid.

السيادة تقوم العدالة والظلم؛ "لا يمكن تصور الفعل الخاطئ إلا فى ظل السلطة... وبالتالى، فكما أنه لا يمكن تصور الفعل الخاطئ والطاعة بمعناها الدقيق إلا فى ظل السلطة، فكذلك لا يمكن تصور العدالة والظلم إلا فى ظل السلطة"(١٨).

ومع ذلك، فإن إسبينوزا لا يقصد تبرير الحكومة الاستبدادية؛ ففى رأيه، كما هى الحال بالنسبة لسنيكا، "الطاغية لا يمكن أن يحتفظ بالحكم طويلاً"(١٩)؛ لأنه إذا تصرف صاحب السيادة بحسب أهوائه، وبطريقة تعسفية وغير عاقلة، فإنه سيجد معارضة فى الحال ويفقد سلطته فى الحكم. وفقد السلطة فى الحكم يعنى فقد الحق فى الحكم. وبالتالى، فإنه من مصلحة صاحب السيادة ألا يتجاوز الحدود فى ممارسة سلطته. ويناقش إسبينوزا فى مؤلفه "الرسالة السياسية" ثلاثة أشكال عامة "من الحكم أو السيادة" وهى الملكية، والأرستقراطية، والديمقراطية. بيد أنه ليس ضروريًا أن ندخل فى معالجته لهذا الموضوع. وما هو أكثر أهمية هو مبدؤه العام وهو أن "الدولة التى تكون أكثر قوة واستقلالاً هى التى تتأسس وتسترشد بالعقل"(٢٠). إن غرض المجتمع المدنى "ليس شيئًا سوى السلام، وأمن الحياة. وبالتالى فإن السلطة هى الأفضل حيث يتحد الناس ولا يتم خرق القوانين"(٢١). ويقرر فى كتابه "رسالة فى اللاهوت والسياسة" أن الدولة الأكثر عقلانية هى أيضا الدولة الأكثر حرية، ما دام أن العيش بحرية هو "العيش بمحض الاختيار وفقا للتوجيه الكامل للعقل"(٢٢). وهذا النوع من الحياة يكون مكفولاً بشكل أفضل فى الديمقراطية، "التى قد تُعرّف بأنها جماعة لها حق مطلق على كل ما فى قدرتها"(٢٣). إن الديمقراطية هى" من بين كل صور الحكم الأقرب إلى الطبيعية والأكثر تمشيًا مع الحرية الفردية؛ ففى ظلها لا يفرض أى فرد حقه الطبيعى بصورة

---

(١٨) P.T., 2, 19 and 23.

(١٩) T. P. T., 16.

(٢٠) P. T., 5,1.

(٢١) Ibid, 5,2.

(٢٢) T.P.T., 16.

(٢٣) Ibid.

مطلقة بحيث لا يُستشار بعد ذلك فى شىء، بل يفوضه إلى الغالبية العظمى من المجتمع الذى يكون هو نفسه وحدة منه. وبالتالى يتساوى الجميع، كما كانوا فى حالة الطبيعة"[٢٤].

ويقول إسبينوزا إنه فى ظل الديمقراطية يكون الخوف من القرارات الهوجاء أقل مما يكون فى ظل أى نظام حكم آخر؛ "لأنه من المستحيل فى الغالب أن تتفق أغلبية الناس، خاصة إذا كانت كبيرة، على أمر مناف للعقل. وفضلاً عن ذلك، فإن أساس وهدف الديمقراطية هو تخليص الناس من الرغبات العمياء، والإبقاء عليهم بقدر الإمكان فى حدود العقل حتى يعيشوا فى سلام ووئام"[٢٥].

٤- وعندما يناقش إسبينوزا أفضل شكل من أشكال الدستور بطريقة قبلية فإنه يقتفى أثر السابقين أمثال أرسطو. ولكن النظر إليه من ناحية التطور التاريخى هو نظر بدون جدوى، فما يميزه عن الكتاب اليونانيين العظام فى السياسة، وعن الإسكولائيين هو التشديد على القوة؛ ففى حالة الطبيعة لا يحدد الحق الطبيعى سوى القوة، وفى المجتمع المدنى تقوم السيادة على القوة، إن أعضاء الدولة مجبرون على إطاعة القوانين فى واقع الأمر، بيد أن السبب الأساسى فى ذلك هو أن السيادة تمتلك القوة أو السلطة لأن تجبرهم على ذلك. وبالطبع، ليست هذه هى الرواية كلها؛ فإسبينوزا فى بعض النواحى "واقعى" سياسى صارم، لكنه فى الوقت نفسه يشدد على وظيفة الدولة فى تقديم الإطار الذى يمكن أن يعيش فيه الناس وفقًا للعقل. وربما يكون قد نظر إلى معظم الناس على أنهم ينقادون بالرغبة لا بالعقل، وأن الكبح، إن جاز هذا التعبير، هو الغرض الأساسى للقانون. بيد أن مثله الأعلى هو، بالتأكيد، أن القانون لا بد أن يكون عقلانيًا وأنه يجب على الموجودات الإنسانية أن تسترشد فى سلوكها الخاص، وفى إطاعتها للقانون بالعقل لا بالخوف. ومع ذلك، فإن السلطة السياسية تقوم على القوة، حتى إذا لم يُساء استخدام هذه القوة. وإذا اختفت القوة، فإن الحق فى السلطة يختفى.

---

(٢٤) Ibid.

(٢٥) Ibid.

وتتضح الأهمية التى يعزوها إسبينوزا إلى القوة فى وجهة نظره عن العلاقات بين الدول؛ أن دولاً مختلفة قد تبرم اتفاقيات بعضها مع بعض، بيد أنه ليست هناك سلطة تجبر على هذه الاتفاقيات، كما هى الحال فى العقود بين أعضاء الدولة الواحدة. ومن ثم، فإن العلاقات بين الدول لا يحكمها القانون، بل تحكمها القوة والمصلحة الذاتية. إن الاتفاق أو التعهد بين الدول المختلفة "يكون صالحًا وساريًا ما دام أن أساس الخطر أو المصلحة يكون فى القوة؛ إذ إن أحدًا لا يعقد اتفاقا أو يلتزم بالوفاء بتعهداته إذا لم يكن هناك أمل فى الحصول على خير ما، أو الخوف من ضرر ما، فإذا ذهب هذا الأساس يصبح الاتفاق أو التعهد لاغيًا. وهذا ما تشهد به التجربة فى كثير من الحالات"[٢٦]. ومن ثم، فإن الدول فى علاقاتها بعضها ببعض تكون مثلها مثل الأفراد منظورًا إليهم بمنأى عن العقد الاجتماعى، وبمنأى عن المجتمع المنظم الذى ينشئه العقد. ويلجأ إسبينوزا إلى التجربة لتأكيد نظريته، ولكى يقر المرء بأنها تعبر عن واقعة تاريخية، لا يجب عليه سوى أن ينعم النظر فى المناقشات الحديثة الخاصة بالحاجة إلى سلطة دولية.

٥- وعلى الرغم من تشديد إسبينوزا على القوة، فإن مثله الأعلى هو، كما رأينا، الحياة بمقتضى العقل. وإحدى الخصائص الرئيسية للمجتمع المنظم تنظيما عقليًا هى التسامح الدينى؛ لقد كان، مثل هوبز، يملؤه الفزع من الحروب الدينية والانقسامات، بيد أن فكرته عن العلاج الملائم تختلف عن فكرة هوبز؛ لأنه بينما مال هوبز إلى الاعتقاد بأن العلاج الوحيد يكمن فى إخضاع الدين للسلطة المدنية، فإن إسبينوزا يشدد على التسامح فى مسألة المعتقدات الدينية. وينتج هذا الموقف من مبادئه الفلسفية بالتأكيد؛ لأنه يميز بحدة بين لغة الفلسفة ولغة اللاهوت؛ فوظيفة لغة اللاهوت ليست تقديم معلومات للسلوك. وبالتالى، لو افترضنا أن طريقة السلوك التى تؤدى إليها مجموعة معينة من المعتقدات الدينية لا تضر بصالح المجتمع، فإنه يُسمح بحرية كاملة لأولئك

---

(٢٦) Ibid.

الذين يجدون علاجًا وعونا فى هذه المجموعة من المعتقدات. وعندما يتحدث عن الحرية الدينية التى تمتعت بها هولندا، فإنه يقول إنه يود أن يبين أن "هذه الحرية لا يمكن التسليم بها دون الإخلال بسلامة الدولة فحسب، بل أيضًا لا يمكن أن تترعرع التقوى بدون هذه الحرية، ولا يمكن أن تُكفل سلامة الدولة بدونها"(٢٧). ويصل إلى نتيجة تقول إنه "لا بد أن يكون كل فرد حرًا فى أن يختار لنفسه أسس عقيدته ولا ينبغى الحكم على هذا الإيمان إلا عن طريق فوائده"(٢٨).

إن حق المرء فى أحكامه ومشاعره ومعتقداته شىء لا يستطيع أحد أن يبطله عن طريق أى عقد اجتماعى. إن كل إنسان هو "صاحب أفكاره بمقتضى الحق الطبيعى الذى لا يمكن إبطاله، و"لا يمكن" إجباره على الكلام إلا وفقا لتعاليم السلطة العليا، شريطة ألا يترتب على ذلك نتائج مضرة"(٢٩). حقًا، "إن الغاية الحقيقية من الحكومة" كما يقول إسبينوزا "هى الحرية" لأن "غاية الحكومة ليست تحويل الناس من موجودات عاقلة إلى حيوانات أو آلات صماء، بل غايتها أن تمكنهم من تطوير عقولهم وأجسامهم، وأن يستخدموا عقلهم استخدامًا حرًا". وبالتالى، فإن التسامح يجب ألا يكون مقتصرًا على ميدان الدين، وإذا سلمنا بأن الإنسان ينتقد صاحب السيادة من اقتناع عقلى، وليس من الرغبة فى أن يسبب إزعاجًا واضطرابًا، أو أن يثير فتنة، فإنه يُسمح له بأن يعبر عن رأيه بحرية. إن مراعاة الصالح العام تضع حدًا للكلام الحر؛ وبالتالى لا يُسمح بإثارة الفتنة، والحث على العصيان وعدم إطاعة القانون، وإزعاج السلام. لكن المناقشة العقلية والنقد مفيدان وليسا ضارين، ولو كانت هناك محاولة لقمع الحرية، وإخضاع التفكير والكلام لنظام واحد، سيترتب على ذلك عواقب وخيمة. إنه من المستحيل إخماد وقمع حرية التفكير، وإذا تم إخماد حرية التعبير، فإن النتيجة ستكون ظهور الحمقى، والمتملقين، والخائنين، والفسوق. وفضلاً عن ذلك، فإن "الحرية ضرورية

---

(٢٧) T.P. T., Preface.

(٢٨) Ibid.

(٢٩) Ibid.

أساسًا للتقدم فى العلوم والفنون الحرة"[٣٠]. وتُكفل هذه الحرية بصورة أفضل فى الديمقراطية التى هى "أقرب صورة للحكم إلى الطبيعة"، التى فيها "يخضع كل فرد فى أفعاله للسلطة، لكنه لا يخضع لها فى حكمه وعقله"[٣١].

كما أنه يجب إبراز هذا الجانب من نظرية إسبينوزا السياسية؛ لأن التركيز المفرط على تلك العناصر من نظريته التى يشترك فيها مع هوبز قد تعطى بسهولة انطباعًا خاطئًا؛ فهى تميل إلى إخفاء الواقعة التى تقول إن مثله الأعلى هو الحياة بمقتضى العقل، وإنه لم يثن على السلطة لذاتها، حتى على الرغم من أنه لم يكن مقتنعا فحسب بأن السلطة لا بد أن تلعب دورًا أكثر أهمية فى الحياة السياسية، بل لا بد أن تفعل ذلك أيضًا، لأسباب ميتافيزيقية وسيكولوجية. وفضلا عن ذلك، على الرغم من أن إسبينوزا نفسه لم يؤمن بوضوح بوحى إلهى محدد بحقائق ثابتة، حتى إن مقدماته تختلف عن مقدمات المؤمنين بهذا الوحى، فإن المشكلة التى يناقشها هى مشكلة حقيقية بالنسبة للجميع؛ فمن جهة، الإيمان هو شىء لا يمكن فرضه، ومحاولة فرضه تؤدى إلى عواقب وخيمة، ومن جهة أخرى، التسامح الكامل واللامحدود غير قابل للتنفيذ عمليا كما يرى إسبينوزا؛ فلا يمكن لحكومة أن تسمح بالتحريض على الاغتيال السياسى مثلا، أو بدعاية لمعتقدات تؤدى مباشرة إلى الجريمة.

إن المشكلة عند إسبينوزا، كما هى الحال بالنسبة لأولئك الذين جاءوا فيما بعد، هى ربط أعظم قدر ممكن من الحرية بمراعاة الصالح العام، ويصعب توقع أن الجميع يتفقون على حدود التسامح الدقيقة. وعلى أية حال، فإن هذه المسألة قلما يمكن حسمها قبليا وبدون رجوع إلى الظروف التاريخية. ولنقدم مثالا أكثر وضوحًا وجلاء وهو: أن كل الناس العقلاء يتفقون على أنه لا بد من تقييد الحريات فى أوقات الحرب والأزمات القومية على نحو قد لا يكون مرغوبًا فيه فى أوقات أخرى، بيد أن المبادئ العامة التى تقول إنه يجب على الحكومات أن تدعم الحريات ولا تقضى عليها،

---

(٣٠) Ibid.

(٣١) Ibid.

وإن الحرية ضرورية ومطلوبة للتطور الثقافي الحقيقي - صالحة وسارية الآن كما كانت عندما أعلنها إسبينوزا وصرح بها.

٦- وبعد وقت بعيد بعد وفاة إسبينوزا وُصف بأنه "ملحد" في الغالب، وعندما وجه إليه الانتباه هوجم بوجه عام. والسبب الرئيسي هو، بالطبع، توحيده الله بالطبيعة. وأنكر كثيرون من المعجبين المحدثين بإسبينوزا تهمة الإلحاد بسخط، ولكن المسألة لا يمكن حسمها هكذا ببساطة، ولا يمكن حسمها بالتأكيد باستخدام اللغة الانفعالية من كلا الجانبين، والطريقة الوحيدة الملائمة لحسمها على نحو عقلاني هي الفصل في المعنى الذي يعطى لكلمة "الله"، ثم تقرير عما إذا كان إسبينوزا ينكر أو لا ينكر وجود الله. بيد أنه حتى هذا الإجراء ليس بسيطا حتى نتبعه عمليا كما يبدو أولاً. وقد يقال بصورة معقولة إنه إذا كانت كلمة "الله" تفهم بالمعنى اليهودي - المسيحي، من حيث إنها تعني موجودا شخصيا مفارقا للطبيعة، فإن التهمة "بالإلحاد" تكون صحيحة؛ لأنه صحيح إن إسبينوزا ينكر وجود موجود شخصي مفارق للطبيعة، وبذلك عندما يقول كاتب سيرته اللوثري جون كوليروس، في مؤلفه "حياة بندكت دي إسبينوزا" إن الفيلسوف "له الحرية في استخدام كلمة "الله""، واستخدامها بمعنى غير معروف لكل المسيحيين، وإن مذهب إسبينوزا هو بالتالي الإلحاد، ويفترض أن التقرير صحيح بصورة جلية إذا كان المرء يعني "بالإلحاد" إنكار وجود الله بالمعنى الذي يفهم به المسيحيون الكلمة. ومع ذلك، فإن إسبينوزا قد يرد بقوله إنه يعرف الله الموجود اللامتناهي بصورة مطلقة، وإن المسيحيين يعنون أيضا "بالله" الموجود اللامتناهي، رغم أنهم لا يعنون، في رأيه، مضامين هذا التعريف. وقد يقول إن توحيده الله بالطبيعة، ليس تعبيراً عن الإلحاد، بل عن الفهم الحقيقي لما تعنيه كلمة "الله"، إذا كان "الله" يُعرَّف بأنه الموجود اللامتناهي بصورة مطلقة. ومع ذلك، فإن الواقعة تظل وهي أن المسيحيين، سواء أكانوا فلاسفة أم لا، يؤكدون علو الله، ولا يوحدون الله بالطبيعة؛ وإذا كانت كلمة "الله" تُفهم بالطريقة التي يفهمها بها كل المسيحيين، سواء أكانوا فلاسفة أم لا، فإنه يمكن القول بأن إسبينوزا "ملحد" بمعنى أنه أنكر وجود الله من حيث إنه يُفهم على هذا النحو. ومن الصعب أن نرى لماذا تثير التهمة بالإلحاد السخط، إذا فُسرت هكذا. إن الكتاب الذين سخطوا

بسبب التهمة إما أنهم يفكرون فى الصفات السفيهة التى تضاف إليها أحيانًا، أو أنهم يحتجون على استخدام كلمة "الله" بمعنى مسيحى فقط.

بيد أن اللاهوتيين لم يكونوا هم وحدهم الذين وجهوا نقدًا إلى إسبينوزا وقللوا من شأنه وقدره؛ فنجد "بايل" Bayle فى "معجمه" لا يصور إسبينوزا بأنه ملحد فحسب، بل إنه يحكم على فلسفته بأنها خلف ومحال Absurd. ونجد "ديدرو" Diderot ينتهج نفس الخط بصورة قليلة أو كثيرة فى مقال كتبه عن إسبينوزا فى "الموسوعة". حقًا، إن فلاسفة عصر التنوير الفرنسيين، مع أنهم قدروا إسبينوزا بوصفه إنسانًا، وكانوا مبتهجين بفرصة تصوير نموذج لمفكر فاضل وأرثوذكسى إلى حد كبير، لم يمدوا تقديرهم واحترامهم إلى فلسفته؛ فقد نظروا إليها على أنها سفسطة غامضة، وتلاعب بألفاظ وصيغ هندسية وميتافيزيقية. ولاحظ هيوم أن "المبدأ الأساسى لإلحاد إسبينوزا يتمثل فى واحديته، وأطلق على ذلك "فرضًا شنيعًا"(٣٢). ولكن لأنه ربط ذلك بتقرير يقول إن "مذهب لا مادية، وبساطة، وعدم انقسام جوهر مفكر هو إلحاد حقيقى ويبرر كل تلك الآراء التى تذهب إلى أن إسبينوزا سيئ السمعة بوجه عام" - فإن المرء قد ينتابه شك أكيد فى اشمئزاز هيوم من "فرض" إسبينوزا. ومع ذلك، فإنه جلىّ أنه نظر إلى مذهب ديكارت الخاص بلا مادية جوهرية مفكر، ونظرية إسبينوزا عن جوهر فريد على أنهما غير معقولين.

ولما كانت فلسفة إسبينوزا قد هاجمها اللاهوتيون من ناحية، والفلاسفة من ناحية أخرى، فإنه قلما تبدو جديرة باهتمام بالغ. ومع ذلك، فإن الأمور قد تغيرت بمرور الزمن؛ ففى عام ١٧٨٠ كانت هناك محادثة بين "لسنج" و"ياكوبى" عبّر فيها لسنج عن تقديره لإسبينوزا وبأنه مدين له، كما قدّر هردر إسبينوزا، ووصفه نوفالس فى عبارة اقتبسها كثيرًا بأنه "إله- إنسان ثمل"، وكتب هينى بحماسة عن إسبينوزا، وتحدث جوته عن تأثير الفيلسوف اليهودى عليه، وعن إذعان نفسه ورضوخها لمؤلفه "الأخلاق" وعن وجهة النظر الرحبة وغير المتحيزة عن الواقع التى كشف الكتاب النقاب عنها، ووجد، أو اعتقد

---

(٣٢) Treatise of Human Nature, 1,4, 5.

الرومانسيون الألمان أنهم وجدوا بوجه عام (لا أقصد الإشارة إلى أن جوته يمكن أن يُسمى "رومانسيا" بصورة ملائمة، رغم أنه كانت لديه القدرة على أن يعبر عن الرومانسية) فى إسبينوزا روحًا مماثلة؛ لأن إسبينوزا بالنسبة لهم، مع إحساسهم بالشمول Totality، وميلهم إلى وجهة نظر شعرية وشبه صوفية عن الطبيعة، "من أنصار وحدة الوجود" الذى لم يضع الله فى علو بعيد، بل رأى فى الطبيعة تجليًا للذات الإلهية، أو تجليًا محايثًا لله. ووضع فلاسفة ألمان أمثال شلنج وهيجل، فيلسوفِى الحركة الرومانسية، الإسبينوزية فى التيار الرئيسى للفلسفة الأوربية؛ فمذهب إسبينوزا كما يرى هيجل مرحلة مكملة وهامة فى تطور الفكر الأوربى. إن فكرة إسبينوزا عن الله من حيث إنه جوهر ليست كافية؛ لأن الله لا بد أن يتصور بوصفه روحًا، بيد أن الاتهام بالإلحاد لا أساس له من الصحة. يقول هيجل إن "الإسبينوزية" "قد تُسمى بالفعل وأيضًا بصورة أفضل لا كونية Acosmism؛ لأنه وفقًا لتعاليمها لا يجب أن ننسب تلك الحقيقة الواقعية والديمومة إلى العالم، الوجود المتناهى، أو الكون، ولكن يجب أن ننسبها إلى الله وحده من حيث إنه الجوهر الأساسى"[٢٣]. وفى إنجلترا كتب كوليردج عن إسبينوزا بحماسة شديدة، وشرع شيلى فى ترجمة مؤلف إسبينوزا "رسالة فى اللاهوت والسياسة".

وبينما نظر نقاد إسبينوزا الأوائل إليه على أنه ملحد، ونظر إليه الرومانسيون على أنه من أنصار مذهب وحدة الوجود، فإن ميل عدد من الكتاب المحدثين هو تصويره على أنه رائد نظرى من رواد النظرة العلمية إلى العالم؛ لأنه قام بمحاولة مستمرة لتقديم تفسير طبيعى للأحداث بدون لجوء إلى تفسيرات عن طريق علل مجاوزة للطبيعة ومتعالية أو علل غائية. وأولئك الذين يشددون على هذا الجانب من فكر إسبينوزا لا ينسون أنه كان ميتافيزيقيا، وكان يهدف إلى تقديم تفسير "بعيد" للعالم. بيد أنهم يعتقدون أن فكرته عن الطبيعة، من حيث إنها كون عضوى واحد يمكن أن تُفهم بدون التسليم بشىء خارج الطبيعة، يمكن اعتبارها برنامجًا نظريًا رحبا لبحث علمى، رغم أن المنهج المطلوب عن طريق البحث العلمى ليس هو المنهج الذى استخدمه إسبينوزا فى

---

(٢٣) Lectures on the History of Philosophy trans. By E.S. Haldane and F.H. Simons, vol. 111, P. 281.

فلسفته. ومن ثم، فإن الفكرة المحورية للإسبينوزية كما يرون هي فكرة الطبيعة من حيث إنها نسق يمكن بحثه علميًا. إن التأويل الهيجلي لإسبينوزا يوضح جانبًا، ويمكن للمرء أن يقول إن التأويل "الإلحادي" يبرز إلى المقدمة في الحال، شريطة أن يتذكر المرء أنه إذا كان الكتاب يستخدمون كلمة "الإلحاد" في هذا الصدد فإنها لا يكون لها المعاني السفيهة عندهم التي كانت لدى نقاد إسبينوزا اللاهوتيين الأوائل.

ويصعب أن نقول بدقة كم تكون الحقيقة في كل خط من هذين الخطين من التأويل؛ فقراءة روح ومناخ الحركة الرومانسية في فكر إسبينوزا غير صحيحة بالتأكيد، ولو أن المرء كان مضطرًا إلى الاختيار بين تأويل رومانسي وتأويل طبيعي، فإنه يختار ما هو أفضل بالتأكيد بتفضيل التأويل الأخير. ومع ذلك فإن فكر إسبينوزا يبدو أنه تحول من أصوله اليهودية نحو الواحدية الطبيعية، ويفترض مذهبه في الألوهية، ومذهبه في الصفات الإلهية غير المعروفة أن الأصول الدينية لتفكيره لم يطمسها تطورهما فيما بعد تمامًا. وفضلاً عن ذلك، لا بد أن نتذكر أن إسبينوزا لم يهتم ببساطة بتعقب روابط علّية وبيان سلسلة العلل اللامتناهية من حيث إنها نسق منغلق على ذاته. إن عمله الرئيسي لم يأخذ عنوان "الأخلاق" في نظير لا شيء؛ فقد اهتم إسبينوزا بتحقيق سلام العقل الحقيقي، والتحرر من عبودية الانفعالات. ويتحدث في فقرة شهيرة في مستهل مؤلفه "رسالة في إصلاح العقل" عن تجربته الخاصة بغرور الثروة وعدم جدواها، والشهرة، واللذة، والبحث عن السعادة الأسمى، والخير الأعظم؛ لأن "حب شيء أزلي لا متناه هو وحده الذي يعطي بهجة للعقل، تخلو من كل ألم؛ فيكون خليقًا بأن نرغبه ونشتاق إليه بكل قوانا"[٣٤]. وكذلك "إنني أود أن أوجه العلوم كلها في اتجاه واحد، أو إلى غاية واحدة؛ وهي تحقيق أكبر قدر ممكن من الكمال، وبذلك لا بد أن نرفض كل شيء لا يحقق هذا المسعى من حيث إنه بدون جدوى أو فائدة؛ وأعني باختصار أن لا بد من توجيه كل مساعينا وأفكارنا إلى هذه الغاية الوحيدة"[٣٥]. وفي رسالة إلى فان بلينبرج

(٣٤) T., 1, 10.

(٣٥) Ibid, 2,16.

يقـول: "إننى أعرف (وهذه المعرفة تعطينى الرضـا الأسمى وسلام العقل) أن الأشياء كلها تتحقق بالقوة، وقرار لا يمكن أن يتغير لموجود كامل بصورة مطلقة"(٣٦).

ولكن يجب على المرء ألا يضلله استـخـدام عبـارات مـثل "الحب العـقلى لله" فى تفسير إسبينوزا كما لو كان صوفيًا متدينًا مثل إيكهارت. حقًا، لا بد أن نتذكر عند تفسير تلك المصطلحات والعبارات أنها لا بد أن تُفهم بمعنى تعريفاته، لا بالمعنى الذى تحمله فى "اللغة العادية". إن المصطلحات لها معنى فنى معين فى فلسفة إسبينوزا، وفى الغـالب يـختلف ذلك عن المعنى الذى نعطيـه لهـا بالطبع. إن الفكرة التى تقـول إن فلسـفـة إسـبـينوزا هـى فلسـفـة تصـوف دينى لا تنشـأ إلا إذا أصـر المرء على إغـفـال تعريفات مـصطلحات مثل: "الله"، و"الحـب"، والضـوء الذى يلقيه مذهب بأسـره على هـذه التعـريفات.

(٣٦) Letter 21.

الفصل الخامس عشر

ليبنتز (١)

حياته – فن التركيب وفكرة الانسجام – كتاباته – تأويلات مختلفة لفكر ليبنتز

١– ولد جوتفريد فيلهلم ليبنتز G.W Leibniz في مدينة ليبزج عام ١٦٤٦، وكان والده أستاذًا لفلسفة الأخلاق في الجامعة. ولأن ليبنتز كان طفلاً مبكر النضج، فإنه درس اليونانية والفلسفة الإسكولائية، ويخبرنا عن نفسه أنه في سن الثالثة عشرة تقريبا قرأ سوريز بسهولة للغاية كما يعتاد أناس أن يقرءوا اللغات من أصل لاتيني. وفي سن الخامسة عشرة دخل الجامعة وتتلمذ على يد "جيمس توماسيوس". وعندما تعرَّف على مفكرين "مُحدثين" أمثال: بيكون، وهوبز، وجاسندي، وديكارت، وكبلر، وجاليليو، وجد فيهم نماذج "لفلسفة جيدة". وطبقا لذكرياته الماضية ناقش بداخله في أثناء تجوالاته التي كان يقوم بها بمفرده ما إذا كان يُبقى على النظرية الأرسطية عن الصور الجوهرية والعلل الغائية أو يقبل المذهب الآلي؛ فقد ساد المذهب الآلي، رغم أنه حاول فيما بعد أن يربط العناصر الأرسطية بأفكار جديدة. حقا، لقد كان تأثير دراساته الأولى للأرسطية والإسكولائية واضحًا في كتاباته المتأخرة، وربما يكون ليبنتز هو أكثر الفلاسفة الرواد في الفترة "الحديثة" السابقة على كانط الذي كانت لديه معرفة شاملة بالإسكولائيين؛ فقد تعرف عليهم بالتأكيد بصورة أفضل من إسبينوزا وكتب رسالته التي حصل بها على البكالوريوس (١٦٦٣) عن مبدأ التفرد تحت تأثير الإسكولائية، على الرغم من الاتجاه الأسمي.

وفى عام ١٦٦٣ انتقل إلى جامعة "يينا"، حيث درس هناك الرياضيات على يدى "إرهرد فايجل" Erhard weigel، ثم كرس نفسه لدراسة القانون، وحصل على الدكتوراه فى القانون من جامعة "التدورف" عام ١٦٦٧ ورفض عرض تعيينه أستاذًا بجامعة "التدورف"؛ لأنه، كما يقول، كان مشغولاً بأمور مختلفة أتم الاختلاف. وبعد أن حصل على وظيفة فى الديوان العالى لناخبية ماينتس، كُلف بالقيام بمهمة إلى باريس عام ١٦٧٢، حيث تعرف هناك على رجال أمثال: مالبرانش، وأرنولد. وفى عام ١٦٧٣ زار إنجلترا وقابل بويل، وأولدنبرج. وعندما عاد إلى باريس، ظل هناك حتى عام ١٦٧٦، وهذا العام الأخير من إقامته هناك لا يُنسى لأنه اكتشف فيه حساب التفاضل. مع أن ليبنتز لم يعِ هذه الواقعة، وهى أن نيوتن كتب عن الموضوع نفسه من قبل. ولكن نيوتن قد تباطأ كثيرًا فى نشر نتائجه ولم يفعل ذلك حتى عام ١٦٨٧، أما ليبنتز فقد نشر نتائجه عام ١٦٨٤، وبذلك، كان هناك نزاع وخلاف غير مفيد حول الأسبقية فى الاكتشاف.

وفى طريق عودته إلى ألمانيا زار إسبينوزا، وكانت له مناظرة من قبل معه، وكان شغوفًا بفلسفته بصورة مفرطة. والعلاقات الدقيقة بين ليبنتز وإسبينوزا ليست واضحة للغاية؛ فقد انتقد ليبنتز نظريات إسبينوزا واستمر فى هذا النقد، وعندما قرأ أعمال إسبينوزا المنشورة غفلاً قام بمحاولات دؤوبة لفضح ديكارت بتصوير الإسبينوزية على أنها المحصلة المنطقية للديكارتية. إن فلسفة ديكارت، كما يرى ليبنتز، قد أدت، عرضًا، بالإسبينوزية إلى الإلحاد. ومن جهة أخرى، يتضح أن شغف ليبنتز النهم بالمسائل العقلية أوجد فيه اهتمامًا مفعمًا بالحيوية بمذهب إسبينوزا، حتى وإن لم يقم بدراسة متعمقة له، ووجده محفزًا. فضلا عن ذلك، يفترض بالنظر إلى شخصية ليبنتز الدبلوماسية أن نبذه القوى للإسبينوزية قد حثه عليه رغبته فى تأكيد شهرته باستقامة الرأى. ولكن رغم أن ليبنتز كان دبلوماسيًا، وواحدًا من حاشية ملكية، ورجلاً محنكًا، ولم يكن إسبينوزا هكذا، ورغم أنه اهتم بحض أنصاره والذين تعرّف عليهم على الفضيلة، فإننى أعتقد أنه لم يكن هناك سبب حقيقى للاعتقاد أن معارضته للإسبينوزية كانت غير مخلصة. ولقد وصل من قبل إلى بعض الأفكار الرئيسية لفلسفته الخاصة عندما

قرأ إسبينوزا، ورغم أن وجود صنوف من التشابه بين فلسفتيهما في بعض الجوانب قد حثت ودفعت اهتمامه، وربما أيضًا شغفه بأن يعتزل عن إسبينوزا علانية، فإن صنوف الاختلاف بين موقفيهما في بعض الجوانب كبيرة للغاية.

وبسبب ارتباط ليبنتز ببلاط هانوفر، فإنه وجد نفسه مهتمًا بجمع وتصنيف تاريخ الأسرة، وهى أسرة براونشفيج. بيد أن اهتماماته وأنشطته كانت كثيرة ومتنوعة، وفى عام ١٦٨٢ أسس فى ليبزج "مجلة أعمال العلماء"، وأصبح فى عام ١٧٠٠ الرئيس الأول لجمعية العلوم فى برلين، التى أصبحت فيما بعد الأكاديمية البروسية. وبالإضافة إلى اهتمامه بتأسيس جمعيات علمية اهتم بمشكلة توحيد المذاهب المسيحية. وفضلاً عن ذلك، فإنه حاول جاهدًا أن يجد أساسًا عامًا للاتفاق بين الكاثوليك والبروتستانت. وفيما بعد، عندما أدرك أن الصعوبات أعظم مما كان يتوقع، حاول أن يمهد الطريق لتوحيد الطائفتين الكالفينية واللوثرية، مع أن هذه المحاولة لم تكلل بالنجاح أيضًا. وخطة أخرى من خططه كانت محاولة أن يكون هناك تحالف بين الدول المسيحية، وهو تشكيل من نوع الاتحاد الأوربى، وبعد أن أخفق فى أن يستميل لويس الرابع عشر ملك فرنسا، توجه بخطته إلى القيصر بطرس الكبير فى عام ١٧١١ وسعى جاهدًا فى أن يوجد تحالفًا بين القيصر والإمبراطور. بيد أن خططه لحث الملوك المسيحيين على أن يتخلوا عن منازعاتهم وأن يتحدوا فى تحالف ضد العالم اللامسيحى لم يُكتب لها النجاح مثل خططه لتوحيد المذاهب المسيحية. وقد يذكر المرء أيضًا أن ليبنتز اهتم اهتمامًا ملحوظًا بالأخبار والمعلومات الخاصة بالشرق الأوسط التى بدأت فى التسرب إلى أوربا، ودافع عن المبشرين اليهود فى الصين دفاعًا مستميتا فيما يخص المجادلة حول الشعائر.

لقد كان ليبنتز واحدًا من أكثر الرجال شهرة وتميزًا فى عصره، ووجد مناصرة من جانب أناس مرموقين كثيرين. بيد أن السنوات الأخيرة من حياته كانت مريرة بالإهمال، وعندما أصبح الأمير الناخب لهانوفر جورج الأول ملكًا لإنجلترا فى عام ١٧١٤ لم يتم اختيار ليبنتز لمرافقته إلى لندن. ولم يفطن أحد إلى وفاته عام ١٧١٦ حتى فى الأكاديمية التى أسسها فى برلين، وكانت الأكاديمية الفرنسية هى المؤسسة العلمية الوحيدة التى احتفت بذكراه.

٢- فى مقابل خلفية هذا النشاط المتنوع والاهتمامات متعددة الجوانب لا بد للمرء أن ينظر إلى وظيفة ليبنتز على أنه كاتب فلسفى؛ فتأريخه لأسرة براونشفيج لم يتم بالطبع. وما خطط له فى عام ١٦٩٢، واستمر فيه بصورة متقطعة حتى وفاته، مع إنه لم يكتمل، لم يُنشر حتى عام ١٨٤٣-١٨٤٥. وثمة ارتباط وثيق للغاية قد يبدو للوهلة الأولى بين عمله الفلسفى، واهتمامه بتأسيس جمعيات علمية، وبتوحيد الطوائف أو الجماعات المسيحية، وبإقامة تحالف للدول المسيحية.

ولفهم هذا الارتباط لا بد أن نضع فى الاعتبار الدور الذى تلعبه فكرة الانسجام الكلى فى فكر ليبنتز؛ ففكرة الكون من حيث إنه نسق منسجم يوجد فيه وحدة وتنوع فى الوقت نفسه، وائتلاف واختلاف الأجزاء، تبدو أنها فكرة رئيسية، ويحتمل أن تكون الفكرة الرئيسية، عند ليبنتز فى سن مبكرة جداً؛ فعلى سبيل المثال، فى رسالة إلى توماسيوس كتبها ليبنتز فى عام ١٦٦٩ عندما كان فى سن الثالثة والعشرين، بعد أن ذكر أقوالاً مثل "الطبيعة لا تفعل شيئا عبثاً"، و "كل شىء يتجنب هلاكه"، يرى: أنه "ما دام أنه لا توجد حكمة فى الطبيعة، فإن النظام الجميل ينشأ من واقعة أن الطبيعة هى ساعة الله"[1]. وعلى نحو مماثل، يؤكد ليبنتز فى رسالة إلى "ماجنيوس ويدركوبف Magnus Wedderkopf، كتبها فى عام ١٦٧١، أن الله الخالق يريد ما هو أكثر انسجاماً. وتظهر فكرة الكون من حيث إنه انسجام كلى جلية فى كتابات فلاسفة عصر النهضة أمثال: نيقولاس دى كوسا، وبرونو، وأكدها كبلر، وجون هنرى بسترفيلد الذى يذكر ليبنتز بتقدير وتبجيل فى "فن التركيب" (عام ١٦٦٦). وطوّر ليبنتز هذه الفكرة فيما بعد عن طريق نظريته فى المونادات Monads، ولكنها كانت موجودة لديه قبل أن يكتب مؤلفه "المونادولوجيا".

---

(١) G.,1, 25. The Letter G in references to leibniz's writings signifies C.I. Gerhardt's edition of Die philosophischen von G. W. lebiniz (7 Vols., 1875-90) where possible page references are also given to the philosophical works of lebinz, edited by G.M. Ducan (1890). This work which contains only a selection of lebiniz's writings, is signified by the letter 1).

فى مؤلفه عن "فن التركيب" يطوّر ليبنتز طريقة اقترحتها كتابات "ريمون لول" وهو فرنسيسكانى وسيط، ورياضيون محدثون، وفلاسفة؛ فقد أراد أولاً تحليل الحدود المركبة إلى حدود بسيطة، ويجرى التحليل كما يلى: "دع أى حد معين ينحل إلى أجزائه الصورية، أى ضع له تعريفًا، ثم حلل هذه الأجزاء إلى أجزائها، أو ضع تعريفات لحدود التعريف (الأول)، حتى (تصل) إلى أجزاء بسيطة أو حدود غير قابلة للتعريف"[٢]. وهذه الحدود البسيطة أو غير القابلة للتعريف ستؤلف أبجدية الأفكار الإنسانية، فكما أن الكلمات والجمل كلها مؤلفة من الحروف الأبجدية، فكذلك يمكن النظر إلى القضايا على أنها تنتج من تركيب حدود بسيطة أو غير قابلة للتعريف. والخطوة الثانية فى خطة ليبنتز هى تمثيل هذه الحدود غير القابلة للتعريف برموز رياضية، فلو استطاع المرء أن يجد الطريقة الصحيحة "لتركيب" هذه الرموز، فإنه سيكوّن بالتالى منطقا استنباطيًا للاكتشاف، لا يصلح فحسب للبرهنة على حقائق تم معرفتها من قبل، بل وأيضًا لاكتشاف حقائق جديدة.

ولم يعتقد ليبنتز أنه يمكن استنباط الحقائق كلها بصورة قبلية a prior؛ فثمة قضايا حادثة لا يمكن استنباطها بهذه الطريقة؛ فعلى سبيل المثال قولنا إن أغسطس كان إمبراطورًا رومانيًا، أو قولنا إن المسيح ولد فى بيت لحم، هما قضيتان نعرفهما بالبحث فى وقائع التاريخ، لا بالاستنباط المنطقى من تعريفات، وإلى جانب قضايا من هذا النوع هناك أيضا قضايا كلية لا نعرف صدقها إلا بالملاحظة والاستقراء، لا بالاستنباط، فصدقها "لا يوجد فى ماهية "أشياء"، وإنما فى وجودها، وهى صادقة كأنها صدفة"[٣]. وسأعود بعد ذلك إلى تمييز ليبنتز بين قضايا ممكنة وقضايا ضرورية، ويكفى الآن أن نلاحظ أنه قام بالتمييز بينهما، بيد أنه من المهم أن نعى أنه لا يعنى ببساطة بالقضايا التى ترتكز الحقيقة على ماهيتها قضايا المنطق الصورى والرياضيات البحتة، إن مثله الأعلى عن المنطق الاستنباطى والعلمى يرجع بالتأكيد وإلى حد كبير إلى تأثير

---

(٢) De arte combinatorial, 64: G.,1, 64-5.

(٣) De arte combinatorial, 83: G.,4, 69.

الرياضيات الذى يمكن أن نراه فى فكر فلاسفة عقليين أخرين فى هذه الفترة، ولكن ليبنتز اعتقد، مثلهم، أن المنهج الاستنباطى يمكن استخدامه لتطوير أنساق من قضايا صادقة فى مجالات أخرى غير المنطق والرياضيات. لقد تطلع، بوجه عام، إلى منطق رمزى فيما بعد، بيد أن تطوير أنساق من منطق بحت ورياضيات ليس سوى جانب واحد من خطته العامة. لقد اعتقد أن المنهج الاستنباطى يمكن استخدامه فى تطوير الأفكار الأساسية وحقائق الميتافيزيقا، والفيزياء، والقانون، بل وحتى اللاهوت. إن اكتشاف الرمزية الرياضية الملائمة تقدم لغة كلية، أو خاصية كلية، وباستخدام هذه اللغة فى الفروع المختلفة يمكن تطوير المعرفة الإنسانية على نحو حتى إنه لن يكون هناك مجال لنظريات منافسة غير تلك القضايا الموجودة فى الرياضيات البحتة.

وبذلك كان ليبنتز يطمح إلى علم كلى، لا يشكّل المنطق والرياضيات سوى أجزاء منه. وشرع فى مد مجال المنهج الاستنباطى وراء حدود المنطق الصورى والرياضيات البحتة إلى حد كبير، بسبب اقتناعه بأن الكون يكوّن نسقًا منسجمًا. وفى مؤلفه "فن التركيب"[٤] يلفت الانتباه إلى مذهب بسترفيلد الخاص بالروابط أو العلاقات الجوهرية بين الأشياء كلها. إن نسقًا استنباطيًا من المنطق أو الرياضيات ما هو إلا مثال، أو شاهد على الحقيقة العامة وهى أن الكون نسق. وبالتالى يمكن أن يكون هناك علم استنباطى للميتافيزيقا، أو علم للوجود.

وتساعد الواقعة التى تقول إن تنفيذ خطة ليبنتز العظيمة تسلّم بتحليل الحقائق المركبة إلى حقائق بسيطة والحدود القابلة للتعريف إلى حدود غير قابلة للتعريف فى تفسير اهتمامه بتأسيس جمعيات علمية؛ لأنه تصور فكرة دائرة معارف شاملة للمعرفة الإنسانية، يمكن أن نستخرج منها أفكارًا بسيطة أساسية، إذا جاز هذا التعبير، وكان يأمل فى أنه يمكن الاستعانة بالجمعيات والأكاديميات العلمية فى هذه المهمة، كما أنه كان يأمل فى أن تتعاون الطوائف الدينية، خاصة اليهود، فى إنشاء دائرة المعارف المخطط لها.

(٤) 85 ,G. 4, 70.

وكان مطمح ليبنتز كذلك تفسير الموقف الذى تبناه فى موضوع الوحدة المسيحية؛ لأنه اعتقد أنه يمكن استنباط عدد من القضايا الأساسية فى اللاهوت تتفق عليها كل المذاهب الدينية، ولم يحاول على الإطلاق أن يحقق هذه الخطة بالفعل، بيد أنه حاول فى مؤلفه "نظام اللاهوت" (عام ١٦٨٦) أن يجد أساسًا مشتركًا يمكن أن يتفق عليه الكاثوليك والبروتستانت. ولقد كان مثله الأعلى عن الانسجام، بالطبع، أساسيًا أكثر من فكرة استنباط عنصر مشترك أسمى يجمع بين المذاهب المسيحية.

ويظهر هذا المثل الأعلى عن الانسجام بوضوح وجلاء أيضا فى مطمح ليبنتز فى اتحاد الأمراء المسيحيين. كما أنه يتجلى بوضوح فى رأيه عن تطور الفلسفة؛ إذ هو يرى أن تاريخ الفلسفة هو فلسفة خالدة وباقية؛ فقد يغالى مفكر فى التشديد على جانب ما من الواقع، أو على حقيقة ما، ويغالى مفكر آخر يأتى بعده فى التشديد على جانب آخر منها، أو على حقيقة ما، بيد أن هناك حقيقة فى الأنساق كلها، لقد اعتقد أن معظم مدارس الفلسفة على صواب فى غالبية ما تؤكده، وعلى خطأ فى معظم ما تنكره، فالميكانيكيون (أو الآليون) مثلا، مصيبون فى تأكيدهم أن هناك علّية ميكانيكية فاعلة، لكنهم مخطئون فى إنكارهم أن العلية الميكانيكية تخدم أغراضًا معلومة، فثمة حقيقة فى المذهب الميكانيكى (الآلى) والمذهب الغائى على السواء.

٣- حث نشر مؤلف لوك "مقال فى الفهم الإنسانى"، بهجومه على مذهب الأفكار الفطرية، ليبنتز على إعداد رد مفصل إبان عام ١٧٠١-١٧٠٩، ولم ينته العمل تماما، وتأخر نشره لأسباب عديدة، وظهر غفلاً عام ١٧٦٥ تحت عنوان "مقالات جديدة فى الفهم الإنسانى". والعمل الوحيد الآخر الضخم من أعمال ليبنتز هو "مقالات فى الثيوديسيا" ونُشر هذا العمل، الذى كان ردًا منظمًا على مقال بايل فى "معجمه التاريخى والنقدى"، عام ١٧١٠.

لم تُقدم فلسفة ليبنتز، وأعنى ما يُسمى أحيانًا "فلسفته الشعبية"، فى أى مجلد منظم وكبير. وبالتالى لا بد أن يبحث المرء عنها فى رسائل، ومقالات، ودوريات، وأعمال مختصرة، مثل "مقال عن الميتافيزيقا" (عام ١٦٨٦)، الذى أرسله ليبنتز إلى أرنولد،

و"مذهب جديد فى الطبيعة وتفاعل الجواهر" (عام ١٦٩٥)، و"مبادئ الطبيعة والفضل الإلهى" (عام ١٧١٤)، و"المونادولوجيا" (عام ١٧١٤)، الذى كتبه للأمير يوجين أمير سافويا. لكنه ترك وراءه مجموعة من المسودات التى لم تُنشر حتى وقت حديث نسبيًا. وفى عام ١٩٠٣ نشر كوتيرا L.Couturat مجموعته الهامة "كتيبات وشذرات غير منشورة"، وفى عام ١٩١٣ ظهر فى كازان "الأصول الفلسفية المستورة للأشياء" والذى حرره جاجودنسكى J.Jagodinski، وكان مخططًا أن تضم الطبعة الكاملة لأعمال ليبنتز، بما فيها كل الرسائل المتاحة، التى شرعت فيها الأكاديمية البروسية للعلوم فى عام ١٩٢٣، أربعين مجلدًا. ولكن الأحداث السياسية أخرت لسوء الطالع استمرار هذا المشروع العظيم.

٤- تتسبب بعض الفلسفات فى تأويلات مختلفة، وبالنسبة لليبنتز ثمة اختلافات ملحوظة وواضحة؛ فعلى سبيل المثال، يرى كل من كوتيرا Couturat وبرتراند رسل أن نشر مذكرات ليبنتز أظهرت أن فلسفته الميتافيزيقية تقوم على دراسات منطقية؛ فمذهب المونادات، مثلاً، يرتبط بتحليل قضايا الموضوع والمحمول ارتباطا وثيقًا. ومن جهة أخرى، ثمة صنوف من عدم الاتساق والتناقض فى فكره؛ فأخلاقه ولاهوته بصفة خاصة على خلاف مع مقدماته المنطقية. والتفسير هو، من وجهة نظر برتراند رسل، أن ليبنتز، عندما التفت إلى الحض على الفضيلة وتعزيز سمعته من جهة استقامة الرأى، تراجع عن استنتاج النتائج المنطقية لمقدماته؛ "هذا هو السبب فى أن أفضل أجزاء من فلسفته هى الأكثر تجريدًا، وأسوأ أجزاء منها هى تلك التى تكون أكثر اهتمامًا بالحياة الإنسانية تقريبا"(٥). حقًا، إن رسل لم يتردد فى أن يقوم بتمييز حاد بين فلسفة ليبنتز "الشعبية" و "مذهبه الباطنى"(٦).

ومع ذلك، فإن جان باروزى Jean Baruzi، فى مؤلفه" ليبنتز والنظام الدينى للدنيا وفق وثائق غير منشورة"، يؤكد أن ليبنتز مفكر ذو عقلية دينية أساسًا، يحث عليها مجد

---

(٥) Acritical Exposition of the philosophy of Lebinz, P. 202.

(٦) History of western philosophy PP. 600- 613.

الله أولا وقبل كل شيء. وتأويل آخر هو تأويل "كينو فيشر" Kuno Fischer، الذى يرى فى ليبنتز التجسد الأساسى لروح عصر التنوير؛ فقد جمع ليبنتز فى فلسفته جوانب مختلفة من عصر العقل، ويمكن أن نرى فى خططه للوحدة المسيحية، والتحالف السياسى للدول المسيحية التعبير عن وجهة نظر التنوير العقلى من حيث إنه يتميز عن التعصب، والتعصب الطائفى، والقومية الضيقة. كما أن ليبنتز، كما يرى فيندلباند، والمثالى الإيطالى جيدودى رجيرو G. Ruggiero هو المبشر أساسًا بكانط. فقد بيّن ليبنتز فى مؤلفه "مقالات جديدة" اعتقاده بأن حياة النفس تجاوز مجال الوعى المتميز، أو الواعى الواضح، وأنه بشر بفكرة الوحدة الأكثر عمقًا للحساسية والفهم، التى مال الفلاسفة العقليون فى عصر التنوير إلى فصلها بحدة شديدة. وقد أثر فى هردر فى هذه المسألة. "ما هو أكثر أهمية مع ذلك هو تأثير آخر لعمل ليبنتز، إنه لم يكن مفكرًا أقل من كانط الذى أخذ على عاتقه أن يشيد مذهب "مقالات جديدة" فى مذهب للإبستمولوجيا"(٧). ومن جهة أخرى، يشدد "لويس دافيل" Louis Daville، فى مؤلفه "ليبنتز المؤرخ"، على نشاط ليبنتز التاريخى، ومعاناته فى جمع مواد فى أماكن مختلفة- فى فينا وإيطاليا، مثلاً- من أجل تأريخه لعائلة براونشفيج.

والقول بأن ثمة حقيقة فى كل خطوط التأويل هذه قلما يحتاج إلى تفسير؛ لأنها إذا لم تكن قد قدمت عن طريق أصحابها بجدية، لن تكون هناك أسس لكل منها فى واقع الأمر. صحيح أن ثمة ارتباطًا بين دراسات ليبنتز المنطقية وميتافيزيقاه ولا ريب فى ذلك مثلا؛ كما أنه صحيح أنه دوّن تأملاته التى تنم عن وعى ما بردود فعل ممكنة على نتائج خطوط التفكير التى طوّرها، وإن كان قد اضطر إلى أن يجعل تلك النتائج عامة أو شعبية. ومن جهة أخرى، على الرغم من أنه من المغالاة أن نصوّر ليبنتز بأنه شخص متدين بعمق، فإنه لا يوجد سبب فعلى للاعتقاد بأن كتاباته اللاهوتية والأخلاقية لم تكن مخلصة، أو أنه لم يكن لديه اهتمام حقيقى بتحقيق الانسجام الدينى والسياسى. وكذلك، مما لا شك فيه أن ليبنتز جسّد كثيرًا من جوانب عصر العقل،

---

(٧) windelband, Ahistory of Philosophy, trans. By J. H. Jufts, P. 465.

وصحيح أيضا أنه سعى جاهداً للتغلب على بعض الخصائص التى تميز فلاسفة عصر التنوير. وفضلاً عن ذلك، فإنه مهد الطريق بطرق أكثر أهمية لكانط، بينما كان مؤرخًا أيضًا من ناحية أخرى.

بيد أنه يصعب أن نصنّف ليبنتز فى أى قسم ما؛ فالجانب المنطقى من فلسفته هام بدون شك، وقد قام كل من كوتيرا Couturat ورسل بخدمة عظيمة فى توجيه الانتباه إلى أهميته، ولكن الجزء اللاهوتى والأخلاقى من فلسفته جزآن حقيقيان أيضاً. وقد تكون هناك بالفعل صنوف من عدم الاتساق، كما يرى رسل، بل وحتى تناقضات فى فكر ليبنتز، بيد أن ذلك لا يعنى أنه من حقنا أن نقوم بتمييز جذرى بين فكره "الباطنى" وفكره "الظاهرى". إن ليبنتز شخصية معقدة بدون شك، غير أنه ليس شخصية منفصمة. كما أنه مفكر بارز وذو جوانب متعددة حتى إنه لا يكون مشروعاً أن نصفه ببساطة بأنه "مفكر من مفكرى عصر التنوير"، أو بأنه "مبشر بكانط". وبالنسبة لليبنتز من حيث إنه مؤرخ ، فإنه مما يثير العجب أن نشدد على هذا الجانب من نشاطه على حساب نشاطه كمنطقى، ورياضى، وفيلسوف. وفضلا عن ذلك، فإن ليبنتز ينقصه، كما يقول بندتو كروتشه، الإحساس بالتطور التاريخى الذى أظهره ڤيكو. إننا نشتم من ميله إلى المنطقية الشاملة الروح العقلية لعصر التنوير، وإهماله النسبى للتاريخ أكثر مما نشتم الرؤية التاريخية التى قدمها ڤيكو، حتى على الرغم من أن مونادولوجياه هى فلسفة للتطور بمعنى ما. وباختصار، إن تقديماً مثالياً لليبنتز سوف ينصف جوانب فكره كلها مع عدم المغالاة فى التشديد على عنصر ما على حساب العناصر الأخرى. ولكن لما كان تحقيق هذا المثل الأعلى هو إمكان عملى، فإنه لا بد أن يكون عمل خبير ليبنتزى مطلع بدقة على إنتاجه كله دون أن يكون له غرض شخصى يسعى إلى تحقيقه. ومع ذلك، ربما يبدو أن ليبنتز سيكون محلاً للجدال والخلاف باستمرار، وربما يكون ذلك أمراً لا مناص منه فى حالة رجل لم يشرع بالفعل فى تأليف نسقى تام لتفكيره.

الفصل السادس عشر

ليبنتز (٢)

التمييز بين حقائق العقل وحقائق الواقع – حقائق العقل أو القضايا الضرورية – حقائق الواقع أو القضايا الممكنة – مبدأ الكمال – الجوهر – هوية اللاامتمايزات – قانون الاتصال – المنطقية الشاملة عند ليبنتز

١- أقترح فى هذا الفصل أن أناقش بعضًا من مبادئ ليبنتز المنطقية. والمسألة الأولى التى يجب تفسيرها هى التمييز الأساسى بين حقائق العقل وحقائق الواقع، يرى ليبنتز أن كل قضية لها صورة موضوع- محمول، أو يمكن تحليلها إلى قضية، أو مجموعة من القضايا من هذا الشكل. وبذلك فإن صورة قضية الموضوع- المحمول أساسية. ويكمن الصدق فى تطابق القضية مع الواقع، ممكن أو فعلى؛ "دعنا نقنع بالبحث عن الصدق فى تطابق القضايا الموجودة فى العقل مع الأشياء التى تشير إليها، صحيح أننى أعزو حقيقة إلى أفكار أيضا بقولى إن أفكارًا تكون صادقة أو كاذبة، ولكنى أعنى بالفعل صدق القضايا التى تؤكد إمكان موضوع الفكرة. ويمكن أن نقول فى الوقت نفسه أيضًا إن موجودًا يكون صادقًا، أى القضية التى تؤكد وجوده الفعلى أو الممكن على الأقل"(١).

(١) New Essays, 4,5, P. 452 (Page references to the New Essays are to be the translation by A. G. Langley, Listed in the A ppendix): G, 5, 378.

بيد أن القضايا ليست كلها من نفس النوع، ولا بد أن نميز بين حقائق العقل وحقائق الواقع؛ إن قضايا العقل قضايا ضرورية، بمعنى أنها إما أن تكون هى ذاتها واضحة بذاتها، أو يمكن ردها إلى قضايا واضحة بذاتها. فإذا عرفنا بالفعل ماذا تعنى القضايا، فإننا نرى أن عكسها لا يمكن أن يكون صادقًا. إن كل حقائق العقل صادقة بالضرورة، ويرتكز صدقها على مبدأ التناقض؛ فلا أحد يستطيع أن ينكر حقيقة من حقائق العقل دون أن يقع فى تناقض. ويشير ليبنتز أيضًا إلى مبدأ التناقض على أنه مبدأ الهوية؛ "إن الحقيقة الأولى من حقائق العقل هى مبدأ التناقض، أو قانون الهوية"[٢]، ولنأخذ مثالاً يقدمه ليبنتز نفسه: "لا أستطيع أن أنكر القضية التى تقول إن المثلث المتساوى الأضلاع مثلث دون أن أقع فى تناقض".

أما حقائق الواقع فهى ليست قضايا ضرورية؛ إذ يمكن أن نتصور عكسها، ويمكن أن ننكرها دون أن نقع فى تناقض؛ فالقضية التى تقول مثلا إن جون سميث تزوج مارى برون ليست قضية ضرورية، بل هى قضية ممكنة أو عرضية؛ إذ لا يمكن أن نتصور منطقيا وميتافيزيقيا أن جون سميث لا يوجد عندما كان موجوداً. أما القضية التى لا يمكن أن نتصور عكسها فلا تكون التقرير الوجودى بأن جون سميث يوجد، بل هى التقرير الشرطى الذى يقول إذا كان سميث موجوداً؛ فإنه لا يمكن ألا يوجد فى نفس الوقت. إن التقرير الوجودى الصادق بأن جون سميث يوجد بالفعل هو قضية ممكنة أو عرضية، أى إنه حقيقة من حقائق الواقع. إننا لا نستطيع أن نستنبطها من

---

(٢) G., 4, 357.

يتحدث ليبنتز فى مؤلفه "مقالات جديدة" (4,2,1, PP. 404-5) عن قضايا مثل: "كل شىء يكون على ما هو عليه"، و "أ هى أ" بوصفهما قضيتين موجبتين متطابقتين. وتنتمى القضايا المتطابقة السالبة إما إلى مبدأ التناقض أو إلى الأمور التى لا يمكن مقارنتها (مثل: الحرارة ليست هى نفس الشىء مثل اللون). إن مبدأ التناقض بوجه عام هو: القضية إما أن تكون صادقة أو كاذبة، ويتضمن ذلك قولين صادقين هما: أولهما إن الصدق والكذب لا ينطبقان على قضية واحدة ونفس القضية، أو إن القضية لا يمكن أن تكون صادقة وكاذبة فى نفس الوقت، وثانيهما إن عكس أو سلب الصدق والكذب لا يجتمعان معًا، أو لا يوجد وسط بين الصدق والكذب، أو بالأحرى: من المستحيل لقضية ألا تكون صادقة ولا كاذبة (G., 5,343).

أى حقيقة قبلية a prior واضحة بذاتها، إننا نعرف صدقها بصورة بعدية a posteriori، وفى الوقت نفسه لا بد أن يكون هناك سبب كاف لوجود جون سميث؛ فمن الممكن ألا يكون هناك جون سميث على الإطلاق؛ "إن حقائق العقل ضرورية، وعكسها مستحيل، أما حقائق الواقع فهى ممكنة، وعكسها ممكن"(٣). ولكن إذا كان جون سميث موجودًا بالفعل، فلا بد أن يكون هناك سبب كاف لوجوده، أى إذا كان صحيحًا أن نقول إن جون سميث موجود، فلا بد أن يكون هناك سبب كاف لماذا يكون صحيحًا أن نقول إنه موجود. ومن ثم، ترتكز حقائق الواقع على مبدأ السبب الكافى، لكنها لا ترتكز على مبدأ التناقض، ما دام أن صدقها ليس ضروريا، ويمكن أن نتصور عكسها.

وبالتالى، فإن القضايا الممكنة أو العرضية، أو حقائق الواقع هى، كما يرى ليبنتز، قضايا تحليلية بمعنى سنشرحه حالاً. ومن ثم، إذا استخدمنا لغته، فإننا لا نستطيع ببساطة أن نساوى بين حقائق العقل والحقائق التحليلية، وحقائق الواقع وقضايا تركيبية (تأليفية). لكن ما دام أن ما يسميه "حقائق العقل" يمكن أن نبينه على أنه حقائق تحليلية؛ أى ما دام أننا نستطيع فى حالة قضايا العقل أن نبين أن المحمول متضمن فى الموضوع، بينما لا نستطيع فى حالة حقائق الواقع أن نبرهن على أن المحمول متضمن فى الموضوع، فإننا نستطيع إلى هذا الحد أن نقول إن "حقائق العقل" عند ليبنتز هى حقائق تحليلية، وإن "حقائق الواقع" عنده هى قضايا تركيبية. وفضلاً عن ذلك، يمكننا أن نقوم بهذا التمييز الواسع بين مجال حقائق العقل وحقائق الواقع، إن حقائق العقل تضم مجال ما هو ممكن، أما حقائق الواقع فتضم مجال ما هو وجودى. ومع ذلك، ثمة استثناء للقاعدة وهو أن القضايا الوجودية هى حقائق للواقع وليست حقائق للعقل؛ لأن القضية التى تقول: الله موجود، هى حقيقة من حقائق العقل، أو قضية ضرورية، وإنكارها هو تناقض منطقى كما يرى ليبنتز. وسأعود إلى هذا الموضوع فيما بعد. ولكن بصرف النظر عن هذا الاستثناء الوحيد فإنه لا حقيقة من حقائق العقل تؤكد أو تقرر وجود أى موضوع. وبالعكس، إذا أكدت أو قررت باستثناء الحالة المذكورة توًا،

---

(٣) Monadology, 33: G., 6, 612; D. p. 223.

قضية صادقة وجود موضوع ما، فإنها تكون حقيقة من حقائق الواقع، أى إنها تكون قضية ممكنة أو عرضية، ولا تكون حقيقة من حقائق العقل. ومع ذلك، فإن تمييز ليبنتز بين حقائق العقل وحقائق الواقع يحتاج إلى إيضاح أكثر، وأقترح أن أقول شيئا ما أكثر عنهما بالتالى:

٢- من بين حقائق العقل تكون تلك الحقائق الأولية أو البسيطة التى يسميها ليبنتز "المتطابقات"، وهى تُعرف بالحدس، وصدقها واضح بذاته، وتُسمى "متطابقات" كما يقول ليبنتز "لأنه يبدو أنها تكرر نفس الشيء فقط بدون أن تقدم لنا أى معلومة"(٤). وأمثلة على المتطابقات الموجبة: "كل شيء هو ما هو عليه"، و "أ هى أ"، و"المثلث المتساوى الأضلاع هو مثلث". ومثال على التطابق السلبى هو "أ لا يمكن أن تكون لا أ". بيد أن هناك أيضا متطابقات سالبة تُسمى "متباينات"، وأعنى بذلك القضايا التى تقرر أن موضوع فكرة ما لا يكون موضوع فكرة أخرى، ومثال على ذلك: "الحرارة ليست هى نفس الشيء مثل اللون"، ويقول ليبنتز إن "كل ذلك"، "يمكن تقريره أو تأكيده بصورة مستقلة عن كل برهان أو عن رد إلى قضية، أو إلى مبدأ التناقض، ما دامت هذه الأفكار مفهومة على نحو يكفى بحيث لا نحتاج هنا إلى تحليل"(٥). فإذا فهمنا، مثلا، ماذا تعنى كلمة "حرارة" و "لون" فإننا نرى فى الحال، دون حاجة إلى برهان، أن الحرارة ليست هى الشيء نفسه مثل اللون.

وإذا نظر المرء إلى أمثلة ليبنتز على حقائق العقل الأولية أو البسيطة، فإنه يلاحظ فى الحال أن بعضًا منها هى تحصيل حاصل؛ فالقضية التى تقول مثلاً: المثلث المتساوى الأضلاع مثلث، والحيوان العاقل حيوان، و أ هى أ هى تحصيل حاصل بصورة واضحة. وذلك هو السبب بالطبع فى أن ليبنتز يقول إن المتطابقات يبدو أنها تكرر نفس الشيء دون أن تقدم لنا أى معلومة. حقا، إنه يبدو أن وجهة نظر ليبنتز هى أن المنطق والرياضيات البحتة هما نسقان لقضايا النوع الذى يُسمى أحيانًا "تحصيل حاصل".

---

(٤) New Essays, 4,2,1, P. 404: G.5,343.

(٥) New Essays, 4,2,1, P. 405: G.6,344.

"إن الأساس العظيم للرياضيات هو مبدأ التناقض، أو الهوية، وأعنى أن القضية لا يمكن أن تكون صادقة وكاذبة فى نفس الوقت، وبالتالى تكون أ هى أ، ولا يمكن أن تكون لا أ. وهذا المبدأ الوحيد يكفى للبرهنة على كل جزء من الحساب والهندسة، أى كل المبادئ الرياضية. ولكن لكى ننتقل من الرياضيات إلى الفلسفة الطبيعية فإن ذلك يقتضى مبدأ آخر ، كما لاحظت فى مؤلفى "الثيوديسيا"، وأعنى مبدأ السبب الكافى؛ أى إنه لا شىء يحدث بدون سبب يجعله على النحو الذى هو عليه دون أن يكون على نحو آخر"(٦).

لقد كان ليبنتز يعى جيداً، بالطبع، أن التعريفات ضرورية للرياضيات، ويرى أن القضية التى تقول إن ثلاثة تساوى اثنين مضافًا إليها واحد هى "التعريف الوحيد للفظ ثلاثة"(٧). بيد أنه لا يسلّم بأن التعريفات كلها تعسفية. ولا بد أن نميز بين تعريفات حقيقية وتعريفات اسمية. التعريفات الحقيقية "تبين بوضوح أن الشىء ممكن"(٨)، أما التعريفات الاسمية فلا تبين أن الشىء ممكن. ويقول ليبنتز إن هوبز اعتقد أن "الحقائق تعسفية لأنها تعتمد على تعريفات اسمية بيد أن هناك أيضا تعريفات حقيقية، تعرّف ما هو ممكن بوضوح، والقضايا المستمدة من التعريفات الحقيقة صادقة. والتعريفات الاسمية مفيدة، لكنها لا تكون مصدر معرفة حقيقية "إلا عندما تُحدد جيداً حتى يكون الشىء المعرّف ممكنًا"(٩). "ولكى نتيقن من أن ما أستنتجه من تعريف يكون صادقًا، لا بد أن أعرف أن هذه الفكرة تكون ممكنة"(١٠). وبذلك تكون التعريفات الحقيقية أساسية.

ومن ثم، فإنه لدينا فى علم مثل الرياضيات البحتة قضايا واضحة بذاتها، أو بديهيات أساسية، وتعريفات، وقضايا مستنبطة من مبرهنات، والعلم كله يهتم بمجال

---

(٦) Second Letter to Clarke,1: G. 7, 355-6, D.P.239.

(٧) New Essays, 4, 2, 1, P. 410; G., 5, 347.

(٨) Thoughts on knowledge, truth and Ideas; G., 4, 424-5: D. P. 30.

(٩) Ibid.

(١٠) G., 1,384 (in Letter to foucher).

الممكن. وثمة مسائل يجب ملاحظتها هنا؛ أولها: يعرّف ليبنتز الممكن بأنه اللامتناقض؛ فالقضية التي تقول إن الاستدارة تتفق مع التربيع هي قضية متناقضة، وهذا هو المقصود عندما يقال إن فكرة مربع دائرى هي فكرة متناقضة وغير ممكنة. وثانيها: قضايا الرياضيات ليست سوى نموذج واحد لحقائق العقل، ويمكن أن نقول إن كل حقائق العقل تخص مجال الإمكان. وثالثها: القول بأن حقائق العقل تهتم بمجال الإمكان معناه القول بأنها ليست أحكاماً وجودية. إن حقائق العقل تقرر أو تؤكد ما هو صادق في أية حالة، أما الأحكام الوجودية فتتوقف على اختيار الله لعالم معين ممكن. والاستثناء من القاعدة التي تقول إن حقائق العقل ليست أحكاماً وجودية هو القضية التي تقول إن الله موجود ممكن؛ لأن تقرير أن الله ممكن هو تقرير أن الله موجود. وفيما عدا الاستثناء لا تؤكد حقائق العقل أي موضوع. إن حقيقة من حقائق العقل قد تصلح بالنسبة لحقيقة واقعية موجودة؛ فنحن نستخدم الرياضيات في علم الفلك مثلاً، بيد أن الرياضيات ليست هي التي تخبرنا بأن النجوم موجودة.

ويجب على المرء ألا يضلله مثال ليبنتز الذي يقول إن الحرارة ليست هي نفس الشيء مثل اللون. فإذا قلت إن الحرارة ليست هي نفس الشيء مثل اللون، فإنني لا أقرر أن الحرارة أو اللون يوجدان أكثر مما أقرر أن أجساماً مثلثة الشكل توجد عندما أقول إن للمثلث ثلاثة أضلاع. وعلى نحو مماثل، عندما أقول إن الإنسان حيوان، فإنني أقرر أن فئة "إنسان" تندرج تحت فئة "الحيوان"، بيد أنني لا أقرر أن هناك أعضاء للفئة موجودون. إن أقوالاً مثل هذه الأقوال تخص مجال الممكن؛ أي إنها تخص الماهيات أو الكليات. وفيما عدا الحالة الوحيدة الخاصة بالله فإن حقائق العقل ليست أقوالاً تؤكد وجود أي فرد أو أفراد؛ "إن القول بأن الله موجود، وكل الزوايا القائمة تساوي بعضها بعضاً، هما حقيقتان ضروريتان، لكن القول بأنني موجود، أو إن هناك أجساماً تبين زاوية قائمة فعلية هو حقيقة ممكنة أو عرضية"(١١).

---

(١١) On Necessity and contingency (to M. coste) G., 3, 400: D. P. 17.

قلت إن حقائق العقل عند ليبنتز، أو الحقائق الضرورية لا تساوى من غير مزيد من الضجة القضايا التحليلية؛ لأنه يرى أن كل القضايا الصادقة هى قضايا تحليلية بمعنى ما. إننا لا نستطيع رد القضايا الممكنة أو العرضية، أو حقائق الواقع، كما يرى، إلى قضايا واضحة بذاتها، أما حقائق العقل فهى إما أن تكون حقائق واضحة بذاتها أو يمكن أن نردها إلى حقائق واضحة بذاتها. ونستطيع أن نقول، بالتالى، إن حقائق العقل تحليلية تمامًا، وإن مبدأ التناقض يقول إن كل القضايا التحليلية تماما صادقة. وبالتالى، إذا كان المرء يعنى بالقضايا التحليلية تلك القضايا التى تكون تحليلية تمامًا؛ أى تلك القضايا التى يمكن للتحليل الإنسانى أن يبين أنها قضايا ضرورية، فإننا نستطيع أن نساوى بين حقائق العقل عند ليبنتز والقضايا التحليلية، إذا فهمناها بهذا المعنى. وكما أن ليبنتز يتحدث عن حقائق الواقع بأنها "غير قابلة للتحليل"[١٢]، وبأنها ليست ضرورية، فإننا نستطيع بما يفى بالغرض أن نتحدث عن حقائق العقل على أنها قضايا تحليلية شريطة أن يتذكر المرء أنه يمكن معرفة حقائق الواقع كما يرى ليبنتز قبليًا a priori عن طريق العقل الإلهى وليس عن طريقنا نحن.

٣- إن الارتباط بين حقائق العقل ضرورى، أما الارتباط بين حقائق الواقع ليس ضروريًا باستمرار؛ "الارتباط نوعان: الأول ضرورى بصورة مطلقة، حتى إن نقيضه يتضمن تناقضًا، ونجد هذا الاستنباط فى حقائق أزلية مثل حقائق الهندسة. أما الثانى فلا يكون ضروريًا إلا فرضًا، وعرضًا، وهو ممكن أو عرضى فى ذاته، حيث لا يتضمن النقيض تناقضًا"[١٣]. صحيح أن هناك صنوفًا من الارتباط بين الأشياء؛ فحدوث الحدث (ب) قد يتوقف على حدوث الحدث (أ)، وإذا سلّمنا بـ (أ) فإن حدوث (ب) قد يكون يقينيًا ومؤكدًا. ومن ثم، فإن لدينا قضية شرطية هى "إذا كانت (أ) كانت (ب). بيد أن وجود النسق الذى يجد فيه هذا الارتباط مكانًا ليس ضروريًا، بل هو ممكن أو عرضى؛ "لا بد أن نميز بين ضرورة مطلقة وضرورة شرطية"[١٤]، ليست كل الممكنات ممكنة معًا Compossible".

(١٢) Scientic Generalis Characterlistica, 14: G., 7, 200.

(١٣) G., 4, 437.

(١٤) Fifth Letter to B. Clarke, 4, G., 7, 389: D. p. 254.

لدىّ سبب للاعتقاد بأنه ليست كل الأنوا ع الممكنة ممكنة معًا فى الكون، ولا يصدق ذلك على الأشياء التى توجد بصورة متزامنة فحسب، بل يصدق كذلك على سلسلة الأشياء كلها. وأعنى أننى أعتقد أن هناك أنواعًا بالضرورة لا توجد، ولن توجد، ولا تتفق مع سلسلة المخلوقات هذه التى اختارها الله[١٥]؛ فإذا اختار الله أن يخلق نظامًا أو نسقًا تجد فيه (أ) مكانًا، فإن (ب)، إذا لم تتفق منطقيًا مع (أ)، تُستبعد بالضرورة. بيد أنها لا تُستبعد إلا على افتراض أن الله يختار النظام أو النسق الذى تجد فيه (أ) مكانًا؛ فقد يختار النظام أو النسق الذى تجد فيه (ب)، وليس (أ)، مكانًا. وبمعنى آخر، سلسلة الموجودات ليست ضرورية، وبالتالى فإن كل القضايا التى تؤكد وجود إما السلسلة كلها، أعنى العالم، أو أى عضو فى السلسلة هى قضايا ممكنة أو عرضية، بمعنى أن نقيضها لا يتضمن تناقضًا منطقيًا. وثمة عوالم ممكنة مختلفة: "إن الكون ليس سوى مجموعة من نوع معين من الممكنات... وكما أن هناك روابط مختلفة من الممكنات، بعضها أفضل من الأخرى، فإن هناك أكوانًا كثيرة ممكنة، تكوّن كل مجموعة من الممكنات عالمًا منها"[١٦]. ولا يكون الله مجبرًا بصورة مطلقة على اختيار عالم معين ممكن: "قد يكون الكون كله قد خُلق بصورة مختلفة، وقد يكون الزمان، والمكان، والمادة غير مهمة بصورة مطلقة للحركات، والأعداد... رغم أن كل حقائق الكون هى يقينية بالنسبة لله... ولا ينتج عن ذلك أن الحقيقة التى تقول إن واقعة تنتج من واقعة أخرى ضرورية"[١٧]. وبالتالى، لا يمكن أن يكون العلم الفيزيائى علمًا استنباطيا بنفس المعنى الذى تكون به الهندسة علمًا استنباطيًا؛ "إن قوانين الحركة التى تحدث فى الطبيعة والتى يمكن التحقق منها بالتجارب لا يمكن البرهنة عليها فى الحقيقة بصورة مطلقة، مثلما يمكن البرهنة على قضية هندسية"[١٨].

---

(١٥) New Essays, 3, 6, 13, P. 334: G., 5, 260.

(١٦) G., 3, 573 (in a Letter to Bourguet).

(١٧) On Necessity and Contingence (to M. Coste): G., 3, 400: D., PP. 170-1.

(١٨) Theodicy, 345: G., 6, 319.

وبالتالى، لو كان ذلك هو كل ما كان يجب على ليبنتز أن يقوله، فإن المسألة ستكون بسيطة إلى حد ما. إننا نستطيع أن نقول إن هناك حقائق العقل، أو قضايا ضرورية من ناحية مثل قضايا المنطق والرياضيات البحتة، وهناك من ناحية أخرى حقائق الواقع، أو القضايا التركيبية والممكنة أو العرضية، وتندرج كل القضايا الوجودية ما عدا استثناء واحد تحت المقولة الثانية. ولا تسبب وجهة نظر ليبنتز القائلة بأن كل حقيقة ممكنة أو عرضية لها سبب كاف أى صعوبة؛ فعندما تكون كل من (أ) و (ب) شيئين متناهيين، فإن وجود (ب) قد يمكن تفسيره عن طريق وجود فاعلية (أ)، لكن وجود (أ) نفسه يتطلب سببًا كافيًا. وفى النهاية لا بد أن نقول إن وجود العالم، وجود نسق أو نظام الأشياء المتناهية كله المنسجم، يتطلب سببًا كافيًا يفسر وجوده. ويجد ليبنتز هذا السبب الكافى فى قرار حر من قرارات الله؛ "لأن حقائق الواقع، أو الوجود تعتمد على قرار الله"[١٩]، وكذلك "السبب الحقيقى فى وجود أشياء معينة بدلاً من أشياء أخرى لا بد أن يُستمد من القرارات الحرة للإرادة الإلهية"[٢٠].

بيد أن ليبنتز يعقّد المسائل بإشارته إلى أن القضايا الممكنة أو العرضية هى قضايا تحليلية بمعنى ما، ومن الضرورى أن نفسر بأى معنى يمكن أن تُسمى تحليلية. يهتم ليبنتز فى مؤلفه "مبادئ الطبيعة والفضل الإلهى"، ومؤلفه "المونادولوجيا"، المؤرخين معًا عام ١٧١٤، باستخدام مبدأ السبب الكافى ليبرهن على وجود الله. ولكنه فى أبحاث متقدمة يتحدث بألفاظ منطقية لا بألفاظ ميتافيزيقية، ويفسر مبدأ السبب الكافى عن طريق صورة قضية الموضوع - المحمول، "إننى أستخدم فى البرهان مبدأين؛ أحدهما هو أن ما يتضمن تناقضًا يكون كاذبًا، (بينما) الثانى هو أنه يمكن تقديم سبب لكل حقيقة (ليست متطابقة أو مباشرة)؛ أعنى أن فكرة المحمول تكون متضمنة باستمرار فى فكرة موضوعها، بصورة واضحة أو ضمنية، ولا يصلح ذلك فى البراهين الخارجية بصورة أقل مما يصلح فى البراهين الداخلية، ولا يصلح فى الحقائق الممكنة

(١٩) G., 2, 39.

(٢٠) Specimen inrentorum admirandis naturae generalis arcanis: G., 7, 309.

أو العرضية بصورة أقل مما يصلح فى الحقائق الضرورية"[٢١]؛ فقرار قيصر الحاسم أن يعبر نهر الروبيكون مثلاً قرار يقينى بصورة قبلية؛ لأن المحمول متضمن فى فكرة الموضوع. لكن لا يترتب على ذلك أننا نستطيع أن نرى كيف أن فكرة المحمول متضمنة فى فكرة الموضوع، فلكى تكون لدينا معرفة يقينية بصورة قبلية بقرار قيصر الحاسم بأن يعبر نهر الروبيكون يجب ألا نعرف قيصر تماماً فحسب، بل يجب أن نعرف كذلك نسق أو نظام التشابك اللامتناهى كله الذى لعب فيه قيصر دوراً؛ "فمن المفارقة كما يبدو، أنه من المستحيل بالنسبة لنا أن تكون لدينا معرفة بالأفراد... إن العامل الأكثر أهمية فى المشكلة هو الواقعة التى تقول إن الفردية تتضمن اللانهائية، ومنْ لديه القدرة على فهمها يمكن أن تكون لديه معرفة مبدأ تفرد هذا الشىء أو ذاك"[٢٢]. إن السبب الكافى البعيد وأساس يقين حقيقة من حقائق الواقع لا بد أن يوجد فى الله، وتحليل لا متناه سيكون ضرورياً ومطلوباً لمعرفته قبلياً. ولا يمكن لعقل متناه أن يقوم بهذا التحليل، وبهذا المعنى فإن ليبنتز يتحدث عن حقائق الواقع بأنها "غير قابلة للتحليل"[٢٣]. إن الله هو وحده الذى يمكن أن تكون لديه تلك الفكرة الكاملة والتامة عن فردية قيصر الضرورية لمعرفة كل ما يُعزى إليه من صفات قبلياً.

ويلخص ليبنتز المسألة على هذا النحو: "لا بد أن نميز بين الحقائق الضرورية أو الأزلية، والحقائق الممكنة أو العرضية، وهذه الحقائق يختلف بعضها عن بعض مثلما تختلف الأعداد الجذرية والأعداد اللاجذرية فى الغالب؛ لأن الحقائق الضرورية يمكن أن تُرد إلى تلك الحقائق المتطابقة، مثلما يمكن رد الكميات التى تُعد إلى مقياس عام، أما فى الحقائق الممكنة أو العرضية، كما فى الأعداد اللاجذرية، فإن الرد يسير إلى ما لا نهاية بدون حد أو نهاية. وبذلك فإن الله، الذى يضم اللامتناهى فى حدس واحد، هو وحده الذى يعرف يقين وسبب الحقائق الممكنة أو العرضية التام، وعندما تتم معرفة

---

(٢١) G., 7, 199-200.

(٢٢) New Essays, 3,3, 6, P. 309: G., 5, 265.

(٢٣) G., 7, 200.

هذا السر، فإن الصعوبة الخاصة بالضرورة المطلقة للأشياء كلها ستزول، ويتضح ما هو الفارق أو الاختلاف بين ما هو أكيد وما هو ضرورى[٢٤]. ويستطيع المرء أن يقول، بالتالى، إنه بينما يقرر مبدأ التناقض أن كل القضايا التحليلية صادقة، فإن مبدأ السبب الكافى يقول إن كل القضايا الصادقة تحليلية؛ أى إن المحمول متضمن فى الموضوع. بيد أنه لا يترتب على ذلك أن كل القضايا الصادقة تحليلية مثلما تكون قضايا العقل (القضايا "التحليلية" بمعناها الأصلى المميز).

والنتيجة الطبيعية التى نستمدها من ذلك هى أن الاختلاف أو الفرق بين حقائق العقل وحقائق الواقع عند ليبنتز؛ أى بين القضايا الضرورية والقضايا الممكنة أو العرضية يتوقف على المعرفة الإنسانية. فى هذه الحالة تكون كل القضايا الصادقة ضرورية فى ذاتها ويسلم بها الله من حيث إنها كذلك، رغم أن العقل الإنسانى، لا يستطيع، بسبب طبيعته المحدودة واللامتناهية، أن يرى سوى ضرورة تلك القضايا التى يمكن أن تُرد عن طريق عملية متناهية إلى ما يسميه ليبنتز "المتطابقات". ويشير ليبنتز إلى ذلك بين الحين والآخر؛ "ثمة فرق بين تحليل ما هو ضرورى وتحليل ما هو ممكن وعرضى؛ فتحليل ما هو ضرورى، الذى هو تحليل للماهيات، ينتقل مما هو بعدى بطبيعته إلى ما هو قبلى بطبيعته وينتهى بأفكار أولية أو بسيطة، وبالتالى فإن الأعداد تُحلل إلى وحدات. أما فى حالة الممكنات أو ما هو عرضى فإن هذا التحليل مما هو لاحق بطبيعته إلى ما هو قبلى بطبيعته يسير إلى ما لا نهاية، بدون رد إلى عناصر أولية أو بسيطة تكون ممكنة إلى أبعد حد"[٢٥].

ومع ذلك، فإن هذه النتيجة لا تمثل موقف ليبنتز بدقة، صحيح أنه عندما ننظر إلى موضوع فردى محدد مثل قيصر على أنه موجود ممكن، أعنى بدون إشارة إلى وجوده الفعلى، فإن الفكرة الكاملة عن هذا الفرد تضم كل محمولاته أو صفاته ما عدا الوجود؛

(٢٤) Specimen (ed. Note 5, P. 279): G., 7, 309.

(٢٥) G., 3, 582 (in a Letter to Bourguet.

"إن كل محمول، ضرورى أو ممكن، ماض أو حاضر أو مستقبلى، يكون مشتملاً فى فكرة الموضوع"[٢٦]. بيد أن هناك مسألتين لا بد من ملاحظتهما؛ الأولى: لا يمكن فهم المعنى الذى يعطيه ليبنتز للقول إن الأفعال الإرادية، مثل قرار قيصر الحاسم أن يعبر نهر الروبيكون، تكون متضمنة فى فكرة الموضوع، بدون إدخال فكرة الخير، وفكرة العلّية الغائية أيضًا. والثانية: الوجود، الذى ينظر إليه ليبنتز على أنه محمول، فريد فى أنه لا يكون متضمنًا فى فكرة أى موجود متناه، ومن ثم فإن وجود كل الموجودات المتناهية الفعلية ممكن أو عرضى. وعندما نتساءل لماذا توجد هذه الموجودات بدلاً من تلك؟ فإننا لا بد أن ندخل مرة أخرى فكرة الخير ومبدأ الكمال. وسنناقش هذا الموضوع الآن (وهو يثير مشكلاته الخاصة)، لكن لا بد أن نبين كذلك مقدمًا أن القضايا الوجودية فريدة كما يرى ليبنتز. إن القول بأن قرار قيصر الحاسم أن يعبر نهر الروبيكون متضمن بالفعل فى فكرة قيصر، بيد أنه لا يترتب على ذلك أن العالم الممكن الذى يكون قيصر عضواً فيه ضرورى. وإذا افترضنا أن الله قد اختار هذا العالم الممكن المعين، فإنه يكون مؤكداً بصورة قبلية أن قيصر كان عازمًا على دخول نهر الروبيكون، بيد أنه ليس ضروريًا من الناحية المنطقية أو الميتافيزيقية أن يختار الله هذا العالم المعين. إن القضية الوجودية التى تكون ضرورية بالمعنى الدقيق هى القضية التى تؤكد وجود الله.

٤- إذا كان الله قد اختار أن يخلق عالمًا معينًا من بين عوالم ممكنة، فإن السؤال يمكن أن يثار وهو: لماذا اختار الله هذا العالم المعين؟ لم يكن ليبنتز مقتنعًا بأن يرد ببساطة بأن الله قد قرر هذا الاختيار؛ لأن الرد بهذه الطريقة يساوى "تقرير أن الله يريد شيئا بدون سبب كاف لإرادته" وذلك "يناقض حكمة الله كما لو كان يستطيع أن يعمل بدون أن يعمل بالعقل"[٢٧]. وبالتالى لا بد أن يكون هناك سبب كاف لاختيار الله. وعلى نحو مماثل، رغم أن قيصر اختار أن يعبر نهر الروبيكون بحرية، فلا بد أن يكون

---

(٢٦) G., 2, 46.

(٢٧) Third Letter to S. Clarke, 7: G., 7, 365: D., P. 245.

يتحدث ليبنتز عن المواقع المكانية للأجسام، لكنه يشير إلى "بديهيته" أو "قاعدته العامة".

هناك سبب كاف لأخذ هذا القرار. ومن ثم، رغم أن مبدأ السبب الكافى يخبرنا بأن الله يمتلك سببًا كافيًا لقرار قيصر بعبور نهر الروبيكون، فإنه لا يخبرنا بذاته ما عساه أن يكون السبب الكافى فى أى حالة. إن شيئا أكثر، أى إن مبدأ مكملاً لمبدأ السبب الكافى ضرورى ومطلوب، ويجد ليبنتز هذا المبدأ المكمل فى مبدأ الكمال.

من الممكن من الناحية المثالية، كما يرى ليبنتز، أن ننسب مقدارا أعظم من الكمال إلى كل عالم ممكن، أو مجموعة من الممكنات. وبالتالى، فإن السؤال لماذا اختار الله أن يخلق عالمًا معينًا بدلاً من عالم آخر هو السؤال لماذا اختار أن يمنح الوجود لنظام من الممكنات، تمتلك أقصى درجة من الكمال، بدلاً من أن يمنحه لنظام آخر من الممكنات، يمتلك أقصى درجة مختلفة من الكمال. والرد هو أن الله اختار العالم الذى يمتلك أقصى درجة من الكمال. وفضلاً عن ذلك، فإن الله خلق الإنسان على نحو بحيث يختار ما يبدو له أنه الأفضل والأحسن. والسبب فى أن قيصر اختار أن يعبر نهر الروبيكون هو أنه بدا له أن اختياره هو الأفضل والأحسن. ومن ثم، فإن مبدأ الكمال يقرر أن الله يفعل من أجل الأفضل والأحسن بصورة موضوعية، ويفعل الإنسان بالنظر إلى ما يبدو له أنه الأفضل والأحسن. ويعنى هذا المبدأ، كما يرى ليبنتز بوضوح، إدخال العلية الغائية من جديد، وبذلك يقول عن الفيزياء: "بقدر استبعاد العلل الغائية والنظر إلى موجود يفعل بحكمة، فإن كل شىء لابد أن يُستنبط فى الفيزياء من ذلك"(٢٨). وعلم الديناميكا أيضا "هو أساس مذهبى إلى حد كبير، لأننا نتعلم هنا الفرق بين حقائق ضرورتها غاشمة وهندسية، وحقائق يكون مصدرها فى الملاءمة والعلل الغائية"(٢٩).

لقد كان ليبنتز حريصًا، بصفة خاصة فى كتاباته المنشورة، على أن يجعل وجهة النظر هذه تتفق مع الإقرار بالإمكان. لقد اختار الله العالم بحرية، وليبنتز يتحدث حتى عن الله الذى يختار بحرية أن يفعل بالنظر إلى ما هو أفضل وأحسن: "إن السبب

---

(٢٨) On a General principle useful in the Explanation of the laws of nature to Bayle, G., 3, 54: D., P.36.

(٢٩) G., 3, 645 (in a Letter to Remond).

الحقيقى فى أن أشياء معينة توجد بدلاً من أشياء أخرى يجب أن يُستمد من قرارات الإرادة الإلهية الحرة، وأولها هو أنها تريد أن تفعل كل الأشياء على أفضل نحو ممكن"[٣٠]. إن الله ليس مجبراً على الإطلاق على اختيار أفضل عالم ممكن، وكذلك، على الرغم من أنه مؤكد أن قيصر قد قرر أن يعبر نهر الروبيكون، فإن قراره كان قرارًا حرًا، لقد اتخذ قرارًا عقليًا، ومن ثم تصرف أو سلك بحرية؛ "ثمة إمكان فى ألف فعل من أفعال الطبيعة، بيد أنه عندما لا يكون هناك حكم لدى الفاعل لن تكون هناك حرية"[٣١]. لقد جعل الله الإنسان يختار ما يبدو له أنه الأفضل والأحسن، وأفعال الإنسان يقينية قبليًا بالنسبة لعقل لا متناه، ومع ذلك فإن الفعل وفقًا لحكم العقل هو الفعل بحرية؛ "إن السؤال عما إذا كانت هناك حرية فى إرادتنا هو نفس السؤال عما إذا كان هناك اختيار فى إرادتنا. إن حرًا وإراديًا يعنيان نفس الشىء؛ لأن الحر هو نفسه مثل ما ينبعث من العقل، والإرادة هى الحث على فعل عن طريق سبب يدركه العقل.."[٣٢]، ومن ثم، إذا فهمنا الحرية بهذا المعنى، فإن قيصر يكون قد اختار بحرية أن يعبر نهر الروبيكون رغم الواقعة التى تقول إن اختياره كان مؤكداً بصورة قبلية.

وأقوال ليبنتز هذه تترك بعض الأسئلة الهامة بدون إجابة. ويجدر بنا أن نقول إن الله قد اختار بحرية أن يفعل من أجل ما هو أفضل وأحسن، ولكن ألا يجب أن يوجد، بناء على مبادئ ليبنتز، سبب كاف لهذا الاختيار؟ وألا يجب أن يوجد هذا السبب الكافى فى الطبيعة الإلهية؟ يسلّم ليبنتز بأن الأمر كذلك؛ "إذا تحدثنا بصورة مطلقة، فلا بد أن يقال إن حالة أخرى (من الأشياء) يمكن أن توجد، رغم (أنه يجب أن يقال أيضًا) إن الحالة الراهنة توجد لأنه ينتج من طبيعة الله أنه يفضل ما هو أكثر كمالاً"[٣٣]. ولكن إذا نتج من طبيعة الله أنه يفضل ما هو أكثر كمالاً، أفلا ينتج أيضًا أن خلق العالم

---

(٣٠) Specimen (cf. note 5, P. 279): G., 7, 309-10.

(٣١) Theodicy 34: G., 6, 122.

(٣٢) Animaversions on Descarte's philosophy on Articles, 39: G.,4, 362: D., P.54.

(٣٣) Grua, Texts in tdits, 1, 303.

الأكثر كمالاً ضرورى؟ يسلّم ليبنتز بذلك إلى حد ما: "من وجهة نظرى، إذا لم تكن هناك أفضل سلسلة ممكنة، فإن الله لم يخلق شيئا بالتأكيد، ما دام أنه لا يستطيع أن يفعل بدون سبب، أو يفضل ما هو أقل كمالاً على ما هو أكثر كمالاً"[٣٤]. وفضلا عن ذلك، فإن ليبنتز يتحدث عن الممكنات على أنها "فى حاجة مؤكدة إلى الوجود، أو نقول، إذا جاز هذا التعبير، إن لها حقًا ما فى الوجود"، ويستنتج نتيجة مفادها أنه "من بين الروابط اللامتناهية للممكنات، وللسلسلة الممكنة توجد رابطة تخرج عن طريقها معظم الماهية أو معظم الإمكان إلى حيز الوجود"[٣٥]، ويبدو أن ذلك يتضمن أن الخلق ضرورى بمعنى ما.

ونجد رد ليبنتز فى تمييز بين الضرورة المنطقية أو الميتافيزيقية من ناحية، والضرورة الأخلاقية من ناحية أخرى؛ فقولنا إن الله يختار بحرية أن يفعل ما هو أفضل وأحسن ليس هو قولنا إنه ليس مؤكدًا عما إذا كان يفعل من أجل ما هو أفضل وأحسن أم لا. إنه من الضرورى أخلاقيًا أنه يفعل من أجل ما هو أفضل وأحسن، وبالتالى يكون من المؤكد أنه يفعل على هذا النحو، بيد أنه ليس ضروريًا من الناحية المنطقية أو الميتافيزيقية بالنسبة له أن يختار أفضل العوالم الممكنة: "يمكن للمرء أن يقول بمعنى مؤكد إنه من الضرورى... أن يختار الله ما هو الأفضل والأحسن... بيد أن هذه الضرورة لا تتعارض مع الإمكان؛ لأنه ليست هذه هى الضرورة التى أسميها ضرورة منطقية، أو هندسية، أو ميتافيزيقية، والتى يتضمن إنكارها تناقضاً"[٣٦]. وعلى نحو مماثل، لو سلمنا بالعالم وبالطبيعة الإنسانية كما خلقهما الله، فإنه من الضرورى أخلاقيًا أن يكون قيصر قد اختار أن يعبر نهر الروبيكون، بيد أنه ليس ضروريًا من الناحية المنطقية أو الميتافيزيقية بالنسبة له أن يتخذ هذا القرار؛ فلقد اختار وفق الميل السائد لأن يختار ما يبدو أنه الأفضل والأحسن، ومن المؤكد أنه اتخذ القرار الذى

(٣٤) G., 2, 424-5 (in a Letter to des Bosses).

(٣٥) On the Ultimate Origin of things: G., 7, 303: D., P. 101.

(٣٦) Theodicy, 282: G., 7, 303: D., P. 101.

اتخذه بالفعل، ولكن الاختيار وفق هذا الميل السائد هو الاختيار بحرية، "إن البرهان على صفة قيصر هذه (وهى أنه اختار أن يعبر نهر الروبيكون) ليست مطلقة مثل تلك البراهين على الأعداد، أو على الهندسة، لكنه يفترض سلسلة الأشياء التى اختارها الله بحرية والتى ترتكز على قرار الله الأول الحر؛ وهو أن يفعل ما هو أكثر كمالاً باستمرار، وترتكز على القرار الذى اتخذه الله، بناء على القرار الأول، بالنسبة للطبيعة الإنسانية؛ وهو أن الإنسان يفعل باستمرار، ومع ذلك بحرية، ما يبدو أنه الأفضل والأحسن. ومن ثم فإن كل حقيقة ترتكز على قرارات من هذا النوع ممكنة، رغم أنها يقينية"(٣٧).

وقد تثار صعوبة وهى أن وجود الله ضرورى، وأنه لا بد أن يكون خيراً بالضرورة إذا كان خيراً بصورة مطلقة، غير أن ليبنتز يميز بين كمال ميتافيزيقى وكمال أخلاقى أو الخيرية الكمال الميتافيزيقى هو خاصية للماهية أو الحقيقة الواقعية؛ "الخير هو ما يساهم فى الكمال، بيد أن الكمال هو ما يتضمن معظم الماهية"(٣٨). ولما كان الله موجوداً لا متناهياً، فإنه يمتلك الكمال الميتافيزيقى اللامتناهى بالضرورة. أما "الخيرية" فتتميز عن الكمال الميتافيزيقى؛ "فهى تنشأ عندما يكون الكمال الميتافيزيقى هدف الاختيار العقلى"(٣٩). وبالتالى، لما كان الاختيار العقلى حــراً، فإنه يبدو أن هناك معنى يمكن أن نسمى به خيرية الله الأخلاقية، التى تنشأ من اختيار حر، "ممكنة" بالنسبة لليبنتز.

وإذا فهم المرء بالاختيار الحر الاختيار التعسفى الخالص والاعتباطى، فمن المستحيل، بالطبع، أن يجعل ليبنتز متسقاً، لكنه يرفض بوضوح أى مفهوم للحرية من حيث إنها "وهمية، حتى فى المخلوقات"(٤٠)، "عندما نسلّم بأن حقائق الهندسة والأخلاق الأزلية، وكذلك قواعد العدالة، والخيرية، والجمال، هى نتاج اختيار حر أو تعسفى لإرادة الله،

---

(٣٧) G., 4, 438.

(٣٨) G., 7, 195.

(٣٩) cf. Grus, Texts i- nedits, 1, 393.

(٤٠) Third Letter to S. Clarke, 7: G., 7, 365: D., P. 245.

فإنه يبدو أننا جردناه من حكمته وعدالته، أو بالأحرى من فهمه وإرادته، ولم يعد له سوى قوة لا حد لها ينبثق منها الكل، وتستحق اسم الطبيعة بدلاً من اسم الله"[٤١].
إن اختيار الله لا بد أن يكون له سبب كاف، ويصدق ذلك على أفعال الإنسان الحرة. وما عساه أن يكون هذا السبب الكافى يفسره مبدأ الكمال الذى يقول إن الله يختار باستمرار وبالتأكيد، ومع ذلك بحرية، ما هو أفضل وأحسن بصورة موضوعية، وإن الإنسان يختار بالتأكيد، ومع ذلك بحرية، ما يبدو له أنه الأفضل والأحسن. إن الخلق ليس ضرورياً بإطلاق، ولكن إذا كان الله يخلق، فإنه يخلق بالتأكيد، ومع ذلك بحرية، أفضل عالم ممكن، وبذلك فإن مبدأ الإمكان عند ليبنتز هو مبدأ الكمال: "كل القضايا الممكنة لها أسباب لما تكون عليه بدلاً من أن تكون على نحو آخر...، بيد أنها لا تمتلك براهين ضرورية؛ لأن هذه الأسباب لا ترتكز إلا على مبدأ الإمكان، أو على مبدأ وجود الأشياء، أعنى على ما هو، أو على ما يبدو أنه الأفضل والأحسن بين أشياء عديدة ممكنة بصورة متساوية"[٤٢]. وبالتالى، فإن مبدأ الكمال لا يتوحد مع مبدأ السبب الكافى؛ لأن مبدأ الكمال يُدخل فكرة الخير، أما مبدأ السبب الكافى فهو بذاته لا يقول شيئا عن الخير. وحتى لو كان لعالم أدنى أو أقل شأنا سببه الكافى، فإن ذلك لا يمكن أن يكون مبدأ الكمال، إن مبدأ السبب الكافى يحتاج إلى تكملة لتجعله محدداً، ولكن هذه التكملة يجب ألا تكون مبدأ الكمال. وإذا كان مبدأ الكمال يقول إن كل القضايا، التى يتلاقى تحليلها اللامتناهى فى خاصية ما من خصائص العالم الممكن، فمع ذلك يظل أنها لن تكون صادقة بالضرورة، إذا تحدثنا بصورة مطلقة؛ لأن الله ليس مجبراً من الناحية المنطقية، أو الميتافيزيقية على أن يختار أفضل عالم ممكن.

ويبدو فى الوقت نفسه أنه يصعب أن تتفق نظرية ليبنتز المنطقية، وبخاصة وجهة نظره القائلة إن كل المحمولات متضمنة فى موضوعاتها بالفعل، مع الحرية، لو كنا نعنى "بالحرية" شيئًا غير التلقائية. ويعتقد ليبنتز نفسه أنها يمكن أن تتفق، وأظن أنه

---

(٤١) G., 4, 344.
(٤٢) G., 4, 438.

ليس من حقنا أن نتحدث كما لو كان ينكر فى أبحاثه المنطقية ما يؤكده فى كتاباته المنشورة. إن مراسلته مع أرنولد تبين أنه كان يعى الواقعة التى تقول إنه من المستبعد أن تلاقى نظريته عن الموضوع – المحمول، عندما تُطبق على الأفعال الإنسانية، من النفوس وقعًا حسنًا، لو أنها نُشرت بوضوح فى عمل مثل "المونادولوجيا". وقد يسمح للقراء بأن يعطوا معنى لمصطلحات مثل "الحرية" قلما تكون لديهم القدرة على أن يعطوها لها، لو كانوا يعون آراءه المنطقية. ولكن رغم أن ليبنتز قد أظهر حصافة وفطنة معينة، فإنه لا ينتج عن ذلك أنه نظر إلى "فلسفته الباطنية"، و"فلسفته الشعبية أو العامة" على أنهما متعارضتان؛ فالأمر يعنى ببساطة أنه امتنع عن التفسير الكامل لما يعنيه؛ لقد خشى أن يُتهم بالإسبينوزية، بيد أنه لا ينتج عن ذلك أنه كان إسبينوزيًا فى السر. ومع ذلك، يصعب أن نرى كيف، بناء على مبادئ ليبنتز المنطقية، وإذا سلمنا بفكرته عن الممكنات من حيث إنها تتقدم إلى الأمام إلى الوجود، إذا جاز هذا التعبير، أن قرار الله بأن يخلق هذا العالم، متضمن فى الموضوع، وليس من السهل أن نفهم كيف، بناء على مبادئ ليبنتز، أن اختيار الله لا يعدو سوى أنه اختيار ضرورى. صحيح أن الوجود عنده ليس متضمنًا فى فكرة أى موضوع ما عدا الله، ولكن ماذا يعنى القول بدقة إن الله مجبر من الناحية الأخلاقية، وليس مجبرًا بصورة مطلقة، على اختيار أفضل عالم ممكن؟ إن اختيار الله لمبدأ الكمال، مبدأ الإمكان، لا بد أن يكون له سببه الكافى فى الطبيعة الإلهية. وإذا كان الأمر كذلك، فإنه يبدو لى أن مبدأ الكمال لا بد أن يخضع لمبدأ السبب الكافى بمعنى ما.

وأحد الأسباب الممكنة التى تفسر ميل بعض الناس إلى الاعتقاد بأن كلام ليبنتز كان مظهره الجد وفى نيته الهزل عندما كان يتحدث كما لو كان الإمكان لا يتصل ببساطة بمعرفتنا – هو أنهم نظروا إلى عدم إمكان التنبؤ على أنه أساس لفكرة الاختيار الحر. لقد تحدث ليبنتز عن الاختيارات والقرارات من حيث إنها يقينية ومؤكدة قبليًا، ومع ذلك فإنها حرة. وهاتان الخاصيتان لا تتعارضان، ولا بد أن يرى ليبنتز، من حيث إنه إنسان ذو قدرة فائقة، أنهما لا تتعارضان. ومن ثم، لا بد أن نسلّم بأن فكره الحقيقى يتجلى فى أبحاثه الخاصة، وليس فى كتاباته المنشورة. ومع ذلك، فإن وجهة النظر هذه

تغفل الواقعة التى تقول إن ليبنتز لم يكن هو الوحيد الذى نظر إلى إمكان التنبؤ على أنه يتفق مع الحرية؛ فقد أقر "مولينا" اليسوعى (المتوفى عام ١٦٠٠) أن الله، والله وحده، يعرف أفعال الإنسان الحرة المستقبلية عن طريق "فهم أعظم" للفاعل، فى حين أن أنصار "بانيز" (المتوفى عام ١٦٠٤) أقروا أن الله يعرف أفعال الإنسان الحرة المستقبلية عن طريق قراره بأن الفاعل الحر مقدر عليه أن يفعل، ومع ذلك بحرية، على نحو معين فى ظروف معينة. وقد يعتقد المرء أن وجهتى النظر هاتين ليستا صحيحتين، ولكن الواقعة تظل وهى أنه تم طرحها وأن ليبنتز عرف جيدًا الخلافات الإسكولائية. ويقبل ليبنتز، مثل الإسكولائيين، وجهة النظر التقليدية وهى أن الله خلق العالم بحرية، وأن الإنسان حر، ومع ذلك، فإنه فى تحليله لمعنى هاتين القضيتين يعالج المسألة من وجهة نظر منطقية، ويفسرهما على ضوء منطق الموضوع- المحمول، فى حين أن أنصار "بانيز" مثلا، عالجوا المسألة من وجهة نظر ميتافيزيقية فى الغالب. ولا يمكن أن نقول إن ليبنتز أنكر الحرية أكثر من أنه يمكن أن نقول إن أنصار "بانيز" أنكروا الحرية، ولكن إذا فهم المرء "بالحرية" شيئا لم يفهموه باللفظ وما يسميه ليبنتز "وهميًا"، فإنه يكون فى مقدور المرء أن يقول إنه يصعب أن نرى كيف أن تحليلهم للحرية لا ينبغى أن يُلام عليه. وبهذا المعنى يمكن للمرء أن يتحدث عن تعارض بين دراسات ليبنتز المنطقية وكتاباته الشعبية أو العامة. بيد أن هذا التعارض لا يعدو أن يكون دليلاً على المداهنة وعدم الإخلاص أكثر من أن يكون معاتبة حاضة عن طريق تابع لبانيز لم يرد فيها ذكر واضح لقرارات الله المحددة سلفًا، أو عن طريق تابع لمولينا الذى لم يشر إلى "فهم أعظم" للعقل اللامتناهى.

٥- لا تعنى الملاحظات السابقة، بالطبع، إنكار تأثير دراسات ليبنتز المنطقية على فلسفته، وإذا اتجهنا إلى فكرته العامة عن الجوهر، فإننا نجد مثالاً واضحًا لهذا التأثير. لم يحصل ليبنتز على فكرته عن الجوهر من تحليل القضايا، ولم يعتقد أن اقتناعنا بأن هناك جوهرًا هو نتيجة أشكال اللغة؛ "أعتقد أن لدينا فكرة واضحة، بيد أنها ليست متميزة، عن الجوهر تأتى، من وجهة نظرى، من واقعة مفادها أن لدينا

شعوراً داخليًا لها فى ذواتنا، التى هى جواهـر"[٤٣]. وليس صحيحًا أن نقول، كما أعتقد، إن ليبنتز استمد فكرة الجوهر، أو اقتناعه بأن هناك جواهر عن طريق البرهان من صورة قضية الموضوع- المحمول. ويربط فى الوقت نفسه فكرته عن الجوهر بدراساته المنطقية، وانعكست هذه الدراسات بدورها على فلسفته الخاصة بالجوهر. ومن ثم، يمكن أن نقول، مع برتراند رسل، إن ليبنتز "جعل فكرته عن الجوهر تعتمد على هذه العلاقة المنطقية"[٤٤]، وأعنى بذلك علاقة الموضوع بالمحمول، شريطة ألا نفهم ذلك على أنه يعنى بالنسبة لليبنتز أن أشكال اللغة تقودنا ببساطة إلى الاعتقاد بأن هناك جواهر.

فى مؤلف ليبنتز "أبحاث جديدة فى الفهم الإنسانى"[٤٥] يقدم "فيلاليت" وجهة نظر لوك القائلة لأننا نجد تجمعات من "أفكار بسيطة" (صفات) تتلازم معًا ولكنها لا تستطيع أن تتصور وجودها بنفسها، فإننا نفترض حاملاً توجد فيه ونعطيه اسم "الجوهر" ويرد. تيوفيل (وأعنى ليبنتز) بأن هناك سببًا لتفكيرنا بهذه الطريقة، ما دمنا نتصور محمولات عديدة من حيث إنها تنتمى إلى موضوع واحد ونفس الموضوع. ويضيف قوله بأن ألفاظًا ميتافيزيقية مثل: "دعامة"، أو "حامل" تعنى ببساطة ذلك؛ أى إن محمولات عديدة تتصور على أنها تنتمى إلى نفس الموضوع. ولدينا هنا مثال واضح لربط ليبنتز ميتافيزيقا الجوهر بصورة قضية الموضوع - المحمول. وسيذكر مثالاً قريبًا من هذا المثال فى الفقرة التالية.

الجوهر ليس ببساطة موضوع المحمولات؛ فهو أيضا يعزو إلى فكرة الجوهر أنه موضوع دائم تُحمل عليه محمولات بصورة متتابعة. ومن ثم، فإن فكرتنا عن جوهر دائم مستمدة أساسًا من تجربة داخلية، أى من ذات دائمة ومستمرة. ولكن لا بد أن يكون هناك، كما يرى ليبنتز، سبب قبلى أيضا لاستمرار الجوهر بالإضافة إلى السبب البعدى،

---

(٤٣) G. 3, 247 (in a Letter to T. Burnatt).

(٤٤) A Critical Exposition of the philosophy of leibniz, P. 42.

(٤٥) 2, 23, 1, P. 225: G., 5, 101-2.

تقدمه تجربتنا بهوية ذاتية مستمرة، "ومن ثم، من المستحيل أن نجد أي (سبب قبلى) آخر ما عدا أن محمولاتى للزمان السابق والحالة السابقة، بالإضافة إلى محمولاتى للزمان اللاحق والحالة اللاحقة، هى محمولات لنفس الموضوع. ولكن ماذا نعنى بقولنا إن المحمول يكون فى الموضوع، إذا لم توجد فكرة المحمول فى فكرة الموضوع على نحو ما؟"(٤٦). وهكذا يربط ليبنتز استمرار أو دوام الجواهر فى ظل أعراض متغيرة بالتضمن الفعلى لأفكار المحمولات المتتابعة فى أفكار الموضوعات. حقًا، إن الجوهر هو موضوع يتضمن بالفعل كل المحمولات التى تُحمل عليه باستمرار. وإذا حولنا ذلك إلى لغة الجوهر، فإن نظرية تضمن المحمولات هذه فى موضوعاتها تعنى أن كل أفعال أى جوهر تكون متضمنة فيه بالفعل. "وإذا كان الأمر هكذا، فإننا قد نقول إن طبيعة جوهر فردى، أو موجود كامل لا بد أن تمتلك فكرة كاملة بحيث إنها تكفى لفهم كل محمولات الموضوع الذى تنسب إليه هذه الفكرة"(٤٧). إن الخاصية التى تُنسب إلى الإسكندر من حيث إنه ملك لا تقدم لنا فكرة كاملة عن تفرد الإسكندر، ولا يمكن أن يكون لدينا، بالفعل، فكرة كاملة عنها، "بيد أن الله، الذى يرى الفكرة الفردية، أو هاذية [من هذا] الإسكندر، يرى فيها فى الوقت نفسه أساس وسبب كل المحمولات التى يمكن أن تُنسب إليه بالفعل، كما على سبيل المثال، عما إذا كان قد هُزم داريوس Darius(*)، وبوريوس Porus، وذلك ما نعرفه قبليًا وليس عن طريق التجربة، وعما إذا كان قد توفى وفاة طبيعية أم بالسم، وذلك ما لا يمكن أن نعرفه إلا عن طريق التاريخ"(٤٨). وصفوة القول، "عندما أقول إن الفكرة الفردية عن آدم تتضمن كل ما يحدث له باستمرار، فإننى لا أعنى شيئًا آخر سوى ما يعنيه كل الفلاسفة عندما يقولون إن المحمول يكون فى موضوع قضية صادقة"(٤٩).

---

(٤٦) G., 2, 43.

(٤٧) G., 4, 433.

(*) هو داريوس الثالث (٣٨٠- ٣٣٠ق.م) ملك الفرس (٣٣٦- ٣٣٠ق.م) آخر ملوك الأسرة الأخيمينية، هزمه الإسكندر المقدونى عام ٣٣٣ ق. م. (المترجم).

(٤٨) Ibid.

(٤٩) G., 2, 43.

الجوهر هو، من ثم، موضوع يتضمن بالفعل كل المحمولات التى يمتلكها باستمرار، بيد أنه لا يطوّر إمكاناته، وأعنى بذلك أنه لا يمكن أن ينتقل من حالة إلى أخرى بينما يظل نفس الموضوع، إذا لم يكن لديه ميل داخلى إلى هذا التطور الذاتى، أو التجلى الذاتى؛ "إذا تكونت الأشياء عن طريق أمر (الله) بحيث تكون ملائمة لتحقيق إرادة المشرع، فلا بد أن نسلم بالتالى بأن فاعلية معينة، صورة أو قوة.. تُطبع على الأشياء، تنبثق منها سلسلة الظواهر وفقا لفرض الأمر الأول"(٥٠). إن الفاعلية هى، بالتالى، خاصية ضرورية للجوهر. ورغم أن نظامًا مختلفًا من الأشياء يكون قد خلقه الله فى حقيقة الأمر "فإن فاعلية الجوهر ذات ضرورة ميتافيزيقية إلى حد ما، ولها مكان، إن لم أكن مخطئًا، فى أى نسق أيا كان"(٥١)، وكذلك "فإننى أسلم بالتأكيد بأن الجوهر لا يمكن أن يوجد بدون فعل"(٥٢). ولا أعنى أننى أفترض أن ليبنتز قد استمد فكرته عن الجوهر من حيث إنه نشط أو فعال أساسًا ببساطة من التأمل فى التضمن الفعلى للمحمولات فى موضوعاتها؛ لكنه ربط نظريته عن الجوهر من حيث إنه يتجلى ذاتيًا بصورة فعالة بنظريته عن علاقة الموضوع- المحمول-. وبوجه عام، لا يصل الأمر إلى أنه استمد ميتافيزيقاه من منطقه مثلما يصل أنه ربطهما بعضهما ببعض، حتى إن أحدهما يؤثر على الآخر. إنهما يشكلان وجهين مختلفين من فلسفته.

٦- حاول ليبنتز أن يستنبط من مبدأ السبب الكافى نتيجة مفادها أنه لا يمكن أن يكون هناك جوهران لا يتميزان؛ "إننى أستدل من مبدأ السبب الكافى، من بين نتائج أخرى، على أنه لا يوجد فى الطبيعة موجودان حقيقيان ومطلقان لا يتميز أحدهما عن الآخر؛ لأنه إذا وجدا، فإن الله والطبيعة يؤثران بدون سبب فى تنظيم أحدهما ولا يؤثران فى الآخر"(٥٣). ويعنى ليبنتز "بالموجودات المطلقة" الجواهر، ونتيجته هى أن كل جوهر لا بد أن يختلف داخليًا عن كل جوهر آخر. وفى النظام الكلى للجواهر لا يكون لله

(٥٠) On Nature in itself, 6, G., 4, 507. D., P. 116.

(٥١) G.,2, 169 (in a Letter to de volder).

(٥٢) New Essays, Preface, P. 47, G., 5, 46.

(٥٣) Fifth letter to S. Clarke, 21, G., 7, 393: D., P. 259.

سبب كاف لأن يضع جوهرين لا متمايزين واحداً منهما فى مكان فى السلسلة والآخر فى مكان مختلف. وإذا لم يتميز جوهران بعضهما عن بعض، فإنهما سيكونان نفس الجوهر.

إن مبدأ هوية اللامتمايزات هام من وجهة نظر ليبنتز: "إن مبدأ السبب الكافى ومبدأ هوية اللامتمايزات هذين يغيران حالة الميتافيزيقا"(٥٤). ويرتبط المبدأ عنده بفكرة الانسجام الكلى، متضمناً وحدة نسقية ومنسجمة لموجودات مختلفة، يختلف أى اثنين منها عن الآخر داخليًا، حتى على الرغم من أن الاختلاف قد يكون متناهى الصغر ولا يمكن إدراكه فى بعض الحالات. غير أن الحالة الدقيقة للمبدأ ليست واضحة تمامًا. ويرى ليبنتز أنه يمكن أن نتصور جوهرين لا متمايزين، رغم أنه من الخطأ وما يناقض مبدأ السبب الكافى أن نفترض أن جوهرين لا متمايزين يوجدان(٥٥). ويبدو أن ذلك يتضمن أن مبدأ هوية اللامتمايزات ممكن أو عرضى. ولو تحدثنا بصورة مجردة أو مطلقة، فإنه يمكن تصور جوهرين لا متمايزين ويكونان ممكنين، بيد أنه يتعارض مع مبدأ السبب الكافى، الذى هو مبدأ ممكن أو عرضى، أنهما يوجدان؛ فالله، الذى اختار بحرية أن يفعل من أجل الأفضل والأحسن، لن يمتلك سببًا كافيًا لخلقهما. ومع ذلك، يبدو أن ليبنتز يشير فى موضع أخر إلى أنه لا يمكن تصور لا متمايزين وأنهما غير ممكنين من الناحية الميتافيزيقية: "إذا كان فردان متشابهين ومتساويين تمامًا، وباختصار إذا لم يمكن تمييزهما فى ذاتهما، لن يكون هناك مبدأ التفرد، بل وحتى أخاطر وأقرر أنه لن يكون هناك تمييز فردى، أو أفراد مختلفون وفق هذا الشرط"(٥٦). ويستطرد قائلا إن هذا هو السبب فى أن فكرة الذرات وهمية؛ فإذا كان لذرتين نفس الحجم والشكل، فإنهما لا تتميزان إلا عن طريق تسميات خارجية. ولكن من الضرورى باستمرار أن يوجد بالإضافة إلى اختلاف الزمان والمكان مبدأ داخلى للتمييز"(٥٧)؛ لأن العلاقات الخارجية المختلفة تتضمن عند ليبنتز صفات مختلفة فى الجواهر المرتبطة.

---

(٥٤) Fourth Letter to S. Clarke, 5: G., 7, 372: D.P. 247.

(٥٥) Fifth Letter to S. Clarke, 21: G., 7, 394; D., P. 259.

(٥٦) New Essays, 2, 27, 3, P. 239: G., 5, 214.

(٥٧) New Essays, 2, 27, 1, P. 238: G., 5, 213.

لقد اعتقد أنه لا يمكن تعريف الجوهر إلا عن طريق صفاته؛ لأنه لا يمكن الحديث عن جوهرين على أنهما "اثنان" أو على أنهما "يختلفان" إذا لم يكن لهما صفات مختلفة(٥٨). بيد أن الصعوبة تنشأ بالتالي، كما يبين برتراند رسل، في رؤية كيف يمكن أن يكون هناك أكثر من جوهر واحد. "وحتى إذا نسبنا صفات، فإن الجوهرين يظلان لا متمايزين، بيد أنه لا يمكن أن يكون لهما الصفات التي لا يكونان عن طريقهما لا متمايزين، إذا لم يتميزا أولاً من حيث إنهما مختلفان من الناحية العددية"(٥٩). ومع ذلك، لو افترضنا أن وجهة نظر ليبنتز الحقيقية هي أنه يمكن تصور لا متمايزين، ويكونان ممكنين من الناحية الميتافيزيقية، مع أنه يتعارض مع مبدأ الكمال أنهما يوجدان بالفعل، فإننا قد نتغلب على هذه الصعوبة. بيد أنه يصعب أن نرى كيف يمكن تصور لا متمايزين داخل إطار فلسفة الجوهر، والمحمولات، والعلاقات عند ليبنتز.

٧- في خطاب إلى بايل Bayle يتحدث ليبنتز عن "مبدأ يقيني من مبادئ النظام العام"، الذي هو "ضروري بصورة مطلقة في الهندسة، ولكنه يصدق أيضًا على الفيزياء، ما دام أن الله يفعل من حيث إنه مهندس كامل. ويذكر المبدأ بهذه الطريقة، "عندما يتضاءل الاختلاف بين حالتين إلى أي مقدار معلوم في المعطيات، أو فيما هو مُقدر مقدما، فيكون من الممكن كذلك أنه يجب تقليله إلى أي مقدار معلوم فيما نبحث عنه، أو فيما ينتج. وإذا عبّرنا عن المسألة بصورة أكثر وضوحًا، فإننا نقول عندما تقترب الحالات (أو ما هو معلوم) من بعضها البعض باستمرار، وتندمج في بعضها البعض في النهاية، فإن النتائج أو الأحداث (أو ما نبحث عنه) لا بد أن تقترب من بعضها البعض وتندمج في بعضها البعض أيضا. ويتوقف ذلك أيضا على مبدأ أكثر عمومية؛ وهو: عندما تكون المعطيات سلسلة، فإن ما نبحث عنه يكون سلسلة أيضا"(٦٠). ويقدم ليبنتز أمثله من الهندسة والفيزياء؛ فقطعة مكعبة يمكن النظر إليها على أنها

---

(٥٨) New Essays, 2, 23- 1-39, P. 226: G., 5, 201-2.

(٥٩) Acritical Eposition of the philosophy of Lebiniz, P. 59.

(٦٠) On General Principle useful in the Explanation of the law of Nature (to Bayle) G.,3, 52: D. P. 33.

قطعة إهليلجية ذات بؤرة بعيدة لا نهاية لبعدها، أو على أنها شكل يختلف عن القطعة الإهليلجية بأقل من أى اختلاف معلوم. والمبرهنات الهندسية التى تصدق على قطعة إهليلجية بوجه عام يمكن أن تصدق على قطعة مكعبة، عندما ننظر إليها على أنها قطعة إهليلجية، وكذلك يمكن النظر إلى السكون على أنه سـرعة صغيرة لا نهاية لصغرها، أو على أنه بطء لا متناه. وما يصدق على السرعة، أو على البطء يصدق بالتالى على السكون عندما ننظر إليه بهذه الطريقة، "إلى حد أنه يجب النظر إلى قانون السكون على أنه حالة معينة من قانون الحركة"(٦١).

وبذلك يطبق ليبنتز فكرة الاختلاف المتناهية الصغر ليبين كيف يكون هناك اتصال بين القطعة المكعبة والقطعة الإهليلجية فى الهندسة، وبين الحركة والسكون فى الفيزياء. كما أنه يطبقها فى فلسفته الخاصة بالجوهر فى صورة قانون الاتصال، الذى يقرر أنه لا وجود لقفزات، أو صنوف من الانقطاع فى الطبيعة: "لا شىء يتحقق كلية فى الحال، ومن بديهياتى العظيمة، والتى يمكن التحقق منها تماماً بصورة كبيرة، هى أن الطبيعة ليس بها قفزات، وهى قاعدة أسميها قانون الاتصال"(٦٢). ولا ينطبق هذا القانون "فحسب على الانتقال من مكان إلى مكان، بل ينطبق أيضًا على الانتقال من صورة إلى صورة، أو من حالة إلى حالة"(٦٣). إن التغيرات متصلة، والقفزات ليست إلا ظاهرية فقط، رغم أن جمال الطبيعة، كما يقول ليبنتز، يتطلبها حتى يمكن أن تكون هناك إدراكات متميزة، ونحن لا نرى مراحل التغير المتناهية فى الصغر، حتى إنه يبدو أن هناك انقطاعًا فى حين أنه لا وجود لمثل هذا الانقطاع فى الواقع.

إن مبدأ الاتصال مكمل لمبدأ هوية اللامتمايزات؛ لأن قانون الاتصال يقرر أن كل موضع ممكن فى سلسلة الأشياء المخلوقة يكون مشغولاً، فى حين أن مبدأ هوية اللامتمايزات يقرر أن كل موضع ممكن يكون مشغولاً مرة، ومرة واحدة فقط.

---

(٦١) Ibid, G., 3, 53: D., P. 34.

(٦٢) New Essays, preface, P. 501: G., 5,49.

(٦٣) G., 2, 168 (in a Letter to de volder).

ولكن لما كان عالم الجواهر المخلوق هو الذى يهمنا، فإن مبدأ الاتصال ليس ضرورياً من الناحية الميتافيزيقية؛ إنه يعتمد على مبدأ الكمال: "لا يمكن دحض فرض القفزات إلا عن طريق مبدأ النظام، عن طريق مساعدة العقل الأسمى الذى يفعل كل شىء على النحو الأكثر كمالاً"(٦٤).

٨- أعتقد أنه يصعب إنكار وجود علاقة وثيقة بين تأملات ليبنتز المنطقية والرياضية من جهة، وفلسفته الخاصة بالجواهر من جهة أخرى. ومن المشروع كما رأينا، أن نتحدث عن مسائل معينة هامة على أية حال؛ عن مسألة الميل إلى إخضاع تأملات ليبنتز المنطقية والرياضية لفلسفته الخاصة بالجواهر، وتفسير نظرية الجوهر والمحمولات مثلاً على ضوء نظرية منطقية خاصة عن القضايا. وثمة علاقة وثيقة بين النظرية المنطقية عن القضايا التحليلية، والنظرية الميتافيزيقية عن المونادات التى ليس لها نوافذ، أو الجواهر، وأعنى النظرية الميتافيزيقية عن الجواهر التى تطوّر صفاتها بصورة خالصة من الداخل وفقًا لسلسلة مقدرة أزلاً من تغيرات متصلة. ويمكن أن نرى فى قانون الاتصال، كما يُطبق على الجواهر، تأثير دراسة ليبنتز للتحليل اللامتناهى فى الرياضيات. كما تنعكس هذه الدراسة على فكرته عن القضايا الممكنة أو العرضية من حيث إنها تتطلب تحليلاً لا متناهيًا؛ أى من حيث إنها فقط حقائق تحليلية لا نهاية لها، وليست حقائق تحليلية لا نهاية لها مثل حقائق العقل.

ومن ناحية أخرى، فإن مذهب ليبنتز "المنطقية الشاملة" ليس سوى جانب واحد من فكره، وليس فكره بأسره. وربما يكون قد ربط، مثلا، فكرته عن الجوهر من حيث إنه فعال أو نشط أساسًا بفكرته عن موضوع من حيث إن عدداً لا حصر له من الصفات أو المحمولات يكون متضمنًا فيه بالفعل، بيد أن ذلك لا يعنى القول أنه استمد فكرته عن الفاعلية أو القوة من المنطق بالفعل. ويصعب أن نرى كيف يكون هذا الاستمداد معقولاً أو ممكنًا. وفضلاً عن ذلك، فإن ليبنتز، بغض النظر عن تأملاته الخاصة فى الذات، والعالم الموجود، لم يطلع فحسب على كتابات رجال أمثال: ديكارت، وهوبز، وإسبينوزا،

(٦٤) G., 2, 103 (in a Letter to de volder).

بل إنه اطلع كذلك على كتابات مفكرى عصر النهضة الذين استبقوه فى عدة أفكار رئيسية. وربما تكون الفكرة الأساسية فى فلسفة ليبنتز هى فكرة الانسجام الكلى لنسق أو نظام الطبيعة اللامتناهى بصورة ممكنة، ونجد هذه الفكرة بالتأكيد فى فلسفة نيقولاس دى كوسا فى القرن الخامس عشر، كما نجدها فى فلسفة برونو فى القرن السادس عشر. وفضلا عن ذلك، فإن الفكرة التى تقول لا شيئين متشابهان تماماً، والفكرة التى تقول كل شيء يعكس العالم بطريقته الخاصة، قد طرحهما نيقولاس دى كوسا من قبل. وربما يكون ليبنتز قد استعاد هاتين الفكرتين وربطهما فى علاقة بدراساته المنطقية والرياضية، ويصعب أن يفعل خلافا لذلك، إذا لم يكن مستعداً للتسليم بانقسام أساسى فى تفكيره. بيد أن ذلك ليس مبرراً لأن ننظر إليه ببساطة على أنه "من أنصار المنطقية الشاملة". والسبب فى ذلك هو أنه حتى إذا تمكن المرء من بيان كيف يمكن أن نستمد نظريات ميتافيزيقية معينة من منطق ليبنتز، فإنه لا يترتب على ذلك بالضرورة أنها يمكن أن تُستمد بالفعل. ورغم أنه قد تكون هناك صنوف من عدم الاتساق بين بعض نظريات ليبنتز المنطقية وبعض تأملاته الميتافيزيقية، بل وحتى رغم أنه أحجم بوعى عن نشر بعض نتائجه الكل جمعاً وأفراداً - فمن التهور أن نستنتج أن كتاباته الناضجة المنشورة لا تحتوى إلا على فلسفة شعبية أو عامة لم يؤمن بها بالفعل. إنه علم معقد ومتعدد الجوانب. وحتى إذا كانت دراساته المنطقية تشكل العلامة المميزة لتفكيره من بعض الوجوه، فإنه لا يمكن ببساطة إغفال جوانب أخرى من تفكيره. وفضلاً عن ذلك، إذا تذكرنا أنه لم يقدم مذهباً بالطريقة التى حاول بها إسبينوزا أن يقدم مذهباً، فسيصبح من السهل أن نفهم صنوف عدم اتساقه. إن المسألة قد تكون على هذا النحو، كما يرى برتراند رسل، وهى أن بعض تأملات ليبنتز المنطقية قد تؤدى فى الحال إلى الإسبينوزية أكثر مما تؤدى إلى المونادولوجيا، ولكن لا يترتب على ذلك أن ليبنتز لم يكن مخلصاً فى رفضه للإسبينوزية؛ فقد كان مقتنعاً، مثلاً، بأن الإسبينوزية لا تدعمها التجربة، وأن مونادولوجياه الخاصة تجد بعض التدعيم من التجربة. وسأتجه الآن إلى المونادولوجيا هذه.

الفصل السابع عشر

ليبنتز (٣)

الجواهر البسيطة أو المونادات - الأنتليخيا والمادة الأولية - الامتداد - الجسم والجوهر المادى - الزمان والمكان - الانسجام المقدر أزلا - الإدراك والنزوع - النفس والجسم - الأفكار الفطرية

١- يربط ليبنتز الأصل السيكولوجى لفكرة الجوهر بالوعى الذاتى: "إن التفكير فى كون، وملاحظة أن شخصًا يفكر فيه هما تفكيران مختلفان أتم الاختلاف، مثلما يختلف اللون عن الأنا التى تفكر فيه. وعندما أتصور أن موجودات أخرى قد يكون لها الحق فى أن تقول "أنا"، أو أنه يمكن أن يُقال ذلك بالنسبة لها، فإننى عن طريق ذلك أتصور ما يسمى "الجوهر" بوجه عام"[١]. كما أن فحص الأنا ذاتها هو الذى يقدم أفكارًا ميتافيزيقية أخرى مثل: العلة، والمعلول، والتشابه... إلخ، بل وحتى أفكار المنطق والأخلاق. وهناك حقائق الواقع الأولية، بالإضافة إلى حقائق العقل الأولية؛ والقضية التى تقول "أنا موجود" هى حقيقة أولية من حقائق الواقع، وهى حقيقة مباشرة، مع أنها ليست الحقيقة الوحيدة. إن حقائق الواقع الأولية هى "خبرات داخلية مباشرة ذات مباشرة عاطفية"[٢]، إنها ليست قضايا ضرورية بل هى قضايا "مؤسسة على تجربة مباشرة"[٣]. ومن ثم،

---

(١) On the Supersensible Element in Knowledge and on the Immaterial in Nature (to Queen Charlotte of Pussia): G., 6, 403: D. P. 151.

(٢) New Essays, 4, 2, 1, P. 410: G., 5, 347.

(٣) New Essays, 4, 7, 7, P. 469; G., 5, 392.

فإننى على يقين بقولى أنا أفكر، وأعى ذاتى من حيث إنها وحدة. وبذلك، أستمد الفكرة العامة عن الجوهر من حيث إنه وحدة. وفى الوقت نفسه، فإن ارتباط فكرة الجوهر بفكرة الوعى الذاتى بالأنا هو ضد التصور الإسبينوزى لجوهر فريد الذى لا أكون سوى حال له. ومع أن كثيراً من تأملات ليبنتز المنطقية قد تتجه نحو الإسبينوزية، فإن وعيه المفعم بالحيوية بفردية روحية يجعل القول بأنه فكر بجدية فى ميتافيزيقا إسبينوزا العامة أمرًا مستحيلاً. إنه لم يكن على استعداد لأن يتابع ديكارت فى جعل "الكوجيتو" القضية الوجودية الأساسية الوحيدة، ولكنه يوافق على أن "المبدأ الديكارتى مبدأ صحيح، رغم أنه ليس المبدأ الوحيد من نوعه"[٤].

لا يمكن البرهنة على أن العالم الخارجى موجود عن طريق أى حجة تقدم يقينًا مطلقًا[٥]، ووجود الروح أكثر يقينا من وجود الموضوعات الحسية[٦]. إننا نكتشف، بالتأكيد، صنوفًا من الارتباط الظاهرية تمكننا من التنبؤ، ولا بد أن يكون هناك سبب أو علة لهذا الارتباط، ولكن لا ينتج عن ذلك كنتيجة يقينية بصورة مطلقة أن الأجسام توجد، لأن علة خارجية، مثل إله بركلى، قد تقدم لنا صنوفًا من التتابع المنظم للظواهر[٧]. ومع ذلك، ليس لدينا سبب حقيقى لافتراض أن هذه هى الحقيقة الواقعية، ونحن على يقين من الناحية الأخلاقية، وليس من الناحية الميتافيزيقية، بأن الأجسام توجد. ومن ثم، فإننا نلاحظ أن الأجسام المرئية، أعنى موضوعات الحواس، يمكن رؤيتها؛ فهى تجمعات أو مركبات. وذلك يعنى أن الأجسام تتكون من جواهر بسيطة، بدون أجزاء؛ "لا بد أن يكون هناك جواهر بسيطة، ما دام أن هناك جواهر مركبة؛ لأن ما هو مركب ليس سوى تجمع من جواهر بسيطة"[٨]. وهذه الجواهر البسيطة التى تتألف منها

(٤) New Essays, 4, 2, 1, P. 410: G., 5, 348.
(٥) New Essays, Appendix 12, P. 416: G., 7, 320.
(٦) New Essays, 2, 23, 15, P. 220; G., 5, 203.
(٧) G., 1, 372 (in a Letter to foucher).
(٨) Monadology, 2: G., 6, 607: D., 218.

الأشياء التجريبية بأسرها يسميها ليبنتز "المونادات" Monads. وهى "الذرات الحقيقية للطبيعة، أو هى على الجملة، عناصر الأشياء"[٩].

ويجب ألا يؤخذ استخدام كلمة "ذرة" على أنه يعنى أن مونادات ليبنتز تشبه ذرات ديمقريطس أو أبيقور؛ فالمونادات، لأنها بدون أجزاء، ليس لها امتداد، وشكل، أو قابلية الانقسام[١٠]؛ فالشيء لا يمكن أن يكون له شكل إذا لم يكن ممتداً، ولا يمكن أن يكون قابلاً للانقسام إذا لم يكن له امتداد. لكن الشيء البسيط لا يمكن أن يكون ممتداً؛ لأن البساطة والامتداد متعارضان. وذلك يعنى أن المونادات لا يمكن أن تنشأ بأى طريقة إلا عن طريق الخلق، ولا يمكن أن تفسد بأى طريقة إلا عن طريق الفناء. إن الجواهر المركبة يمكن أن توجد وتفنى بالطبع عن طريق تجمع وتحلل المونادات، بيد أن المونادات، لأنها بسيطة، لا تقر بهاتين العمليتين. وفى هذه الناحية، هناك بالفعل تشابه معين بين المونادات وذرات الفلاسفة، بيد أن ذرات أبيقور لها شكل، حتى على الرغم من أنه مؤكد أنها غير قابلة للانقسام. وفضلاً عن ذلك، بينما تصور الذريون الذرات فى البداية، ثم فسروا النفس عن طريق النظرية الذرية، من حيث إنها تتألف من ذرات أكثر نعومة ورقة، فإنه يمكن القول بأن ليبنتز تصور الموناد بأنها تشبه النفس؛ لأن الموناد والنفس جوهران روحيان بمعنى ما.

ولكن رغم أن المونادات بدون امتداد، وبدون اختلاف فى الكم والعدد فإنها لا بد، وفقًا لنظرية هوية اللامتمايزات، أن تتميز بعضها عن بعض من الناحية الكيفية، فهى تختلف، بمعنى ما سنبينه فيما بعد، فى درجة الإدراك والنزوع التى تمتلكها كل موناد. إن كل موناد تختلف من الناحية الكيفية، وتختلف داخليًا عن بعضها البعض، على الرغم من أن الكون نسق منظم ومنسجم يوجد فيه تنوع لا متناه من الجواهر التى ترتبط لتكوّن انسجامًا كاملاً. وكل موناد تتطور وفقًا لتكوينها الخاص الداخلى وقانونها؛ إذ إنها غير

---

(٩) Monadology, 3: G., 6, 607: D., P. 218.

(١٠) Ibid.

قابلة للزيادة أو النقصان عن طريق نشاط أو فاعلية مونادات أخرى، ما دام أن البسيط لا يمكن أن تكون له أجزاء تضاف إليه أو تُطرح منه. بيد أن كل موناد، لأنها مزودة بدرجة ما من الإدراك، تعكس الكون؛ أى النسق الكلى، بطريقتها الخاصة.

وبذلك يؤكد ليبنتز من جديد وجود كثرة من جواهر فردية، وهو يتفق مع ديكارت فى هذه المسألة. لكنه لا يتفق مع تصور ديكارت للمادة من حيث إنها امتداد هندسى؛ فالكتلة المادية هى تجمع، ولا بد أن نسلّم بوحدات جوهرية أساسية؛ فالأجسام لا يمكن أن تتكون من نقاط عالم الهندسة؛ "إذا لم تكن هناك وحدات جوهرية حقيقية لن يكون هناك شىء جوهرى أو حقيقى فى الكتلة". وهذا هو ما أجبر "كوردموا" Cordemoy(*) على أن يتخلى عن ديكارت ويعتنق مذهب ديمقريطس فى الذرات حتى يجد وحدة حقيقية(١١). ولقد تلاعب ليبنتز نفسه بالنظرية الذرية لمدة ما؛ "فى البداية، عندما تخلصت من سيطرة أرسطو، شغلت نفسى بالاهتمام بالفراغ والذرات"(١٢). بيد أنه أصبح مقتنعًا بالطابع غير المرضى للنظرية لأن ذرات ديمقريطس وأبيقور ليست وحدات حقيقية، فلما كان لها حجم وشكل، فإنها لا يمكن أن تكون العناصر البعيدة التى يمكن اكتشافها بالتحليل. وحتى إذا سلّمنا بعدم إمكان انقسامها الفيزيائى، فإنها مع ذلك يمكن أن تنقسم من حيث المبدأ. وبالتالى، لا بد أن تكون مكونات الأشياء البعيدة هى "النقاط"، رغم أنها ليست نقاطًا رياضية. إنها لا بد أن تكون، من ثم، نقاطا ميتافيزيقية، تتميز عن النقاط الفيزيائية، التى لا يمكن أن تنقسم إلا من الناحية الظاهرية، وتتميز عن النقاط الرياضية التى لا توجد، ولا يمكن أن تكوّن معًا أجساماً. وفضلاً عن ذلك، فإن النقاط الميتافيزيقية، التى تسبق الجسم من الناحية المنطقية، لا بد أن تُتصور على غرار تشابهها بالنفوس. لا بد أن يكون هناك مبدأ داخلى للتمايز،

(*) كوردموا: جيرو دى (١٦٢٨- ١٦٨٤تقريبًا) فيلسوف ومؤرخ فرنسى له عشر مقالات فى تمايز النفس والجسم واتحادهما، استلهم فيها ديكارت ومهد لفلسفة مالبرانش فى مذهب المناسبات (المترجم).

(١١) A New system of Nature, 11: G.,4, 482: D., P. 76.

(١٢) A New system of Nature, 3: G., 4, 478: D., P. 72.

ويقرر ليبنتز أن هذه الوحدات الجوهرية تتميز بعضها عن بعض عن طريق درجة "الإدراك" و"النزوع" التى تكون لكل واحدة، ومن ثم يسميها أحيانًا "نفوسًا"، رغم أنه يستخدم كلمة "موناد" من حيث إنها لفظ عام حتى يكون فى مقدوره أن يميز بين النفوس بالمعنى العادى، ووحدات جوهرية أخرى. وكلمة موناس "Monas" هى كلمة يونانية وتعنى وحدة، أو الذى يكون واحداً(١٣).

٢- من الضرورى أن ندخل هنا مسألة ذات أهمية كبيرة لفهم نظرية ليبنتز عن المونادات؛ إن كل جوهر، أو موناد، هو مبدأ ومصدر نشاطه؛ فهو ليس خاملاً، ولكن لديه ميلاً داخليًا للنشاط والتطور الذاتى. والقوة، والطاقة، والنشاط هى من ماهية الجوهر؛ "ففكرة الطاقة، أو الفضيلة، التى يسميها الألمان Kraft، ويسميها الفرنسيون la force، والتى حددت علمًا خاصًا للديناميكا من أجل تفسيرها، تضيف الكثير إلى فهم فكرة الجوهر"(١٤). إن الجوهر يمكن أن يُعرّف بالفعل بأنه "وجود لديه القدرة على الفعل"(١٥). إن الجوهر ليس ببساطة نشاطًا فى ذاته؛ فالنشاط هو نشاط جوهر. ويعنى ذلك أنه لا يوجد فى الموناد مبدأ للنشاط، أو قوة أولية، يمكن أن تتميز عن أنشطة الموناد الفعلية والمتعاقبة.

وبذلك يُدخل ليبنتز من جديد فكرة الأنتليخيا أو الصورة الجوهرية. وعندما نصل إلى تصوره لوحدة جوهرية تتضمن نوعا من المبدأ الفعال أو النشط، "يكون من الضرورى أن نستعيد، أو نعيد، إذا جاز هذا التعبير، الصور الجوهرية التى انتقدت هذه الأيام بقسوة، ولكن على نحو يجعلها معقولة بصورة كبيرة، وتميز الاستخدام الذى يوضح لها عن سوء الاستخدام الذى تعانى منه. ومن ثم، وجدت أن طبيعة الصور الجوهرية تكمن فى القوة... ويسميها أرسطو "الأنتليخيات الأولية"، وأنا أسميها، ربما بصورة أكثر وضوحًا وفهمًا، القوى الأولية التى لا تضم فى ذاتها فعل أو مكمل

---

(١٣) The Principles of Nature and of Grace, 1: G., 6, 598: D., P. 209.

(١٤) On the Reform of Metaphysics and of the Notion of substance: G., 4, 469: D., P. 69.

(١٥) The Principles of Nature , 1: G., 6, 598: D., P. 209.

الإمكان فحسب، بل تضم أيضا نشاطًا أو فاعلية أصلية"[١٦]. وكذلك، فإن اسم "الأنتليخيات" قد يُعطى لكل الجواهر البسيطة، أو المونادات المخلوقة؛ لأنها تحتوى فى ذاتها على كمال معين. إنها تنطوى على نوع الاكتفاء الذاتى، يجعلها مصدر أفعالها الداخلية، ويجعلها، إن جاز هذا التعبير، آليات غير جسمية"[١٧]. وهذه الأنتليخيات، أو الصورة الجوهرية يجب ألا تُتصور على أنها مجرد إمكان للفعل، تحتاج إلى دافع خارجى ليجعلها فعالة أو نشطة؛ إذ إنها تتضمن ما يسميه ليبنتز "النزوع" أو الميل الإيجابى للفعل، الذى يحقق ذاته لا محالة إذا لم يعقه عائق. ومن الضرورى، بالفعل، أن نميز القوة الفعالة أو النشطة الأولية عن القوة الفعالة أو النشطة المشتقة، فالقوة الفعالة أو النشطة المشتقة هى ميل إلى حركة محددة، عن طريقها تتغير القوة الأولية[١٨]. وذكر القوة الأولية لا يكفى لتفسير الظواهر؛ فمن الخلف والمحال مثلاً أن نعتقد أنه تفسير كاف لأى تغير ظاهرى معين إذا قلنا إنه يرجع إلى صورة الشىء الجوهرية. ويعلن ليبنتز أنه يتفق مع أولئك الذين يقولون إنه لا يجب استخدام مذهب الصور فى تحديد علل الأحداث الجزئية، وعلل الأشياء الحسية. إن أفكارًا ميتافيزيقية عامة لا يمكن أن تقدم لنا إجابات تكفى عن التساؤلات العلمية. وفى الوقت نفسه، ليس سوء استخدام نظرية الصور عن طريق بعض الأرسطيين الإسكولائيين سببًا، كما يقول ليبنتز، لرفض النظرية فى ذاتها. إن عدم كفاية الفلسفات المناهضة يجعل الأمر ضروريًا لإدخال النظرية الأرسطية شريطة أن تُفسر بألفاظ ديناميكية؛ أى بلفظى القوة أو الطاقة، وشريطة ألا تُستخدم كبديل للتفسيرات العلمية للأحداث العلّية. وعندما يدخل ليبنتز من جديد الصور الجوهرية، أو الأنتليخيات فإنه لا ينصرف عن وجهة النظر الآلية (الميكانيكية) "الحديثة" عن الطبيعة، رغم أنه ينظر إليها على أنها لا تكفى؛ فهو، على العكس، يصر على أن وجهة النظر الغائية ووجهة النظر الآلية عن الطبيعة تكمل كل منهما الأخرى.

---

(١٦) A New System of Nature, 3; G., 4, 478: D., P. 72.

(١٧) Monadology, 18: G., 5, 609-10: D., P. 220.

(١٨) New Essays, Appendix 7, P. 702: G., 4, 396.

ورغم أن كل موناد تتضمن صورة جوهرية، فإن أى موناد مخلوقة لا تكون بدون مركب منفعل يسميه ليبنتز "المادة الأولية". ولسوء الطالع، فإنه يستخدم لفظ "المادة" أو "المادة الأولى"، "والمادة الثانوية" بمعان عديدة، ولا يستطيع المرء أن يفترض باستمرار أن نفس اللفظ له نفس المعنى فى مواضع أو سياقات مختلفة. ومع ذلك، فإنه يجب ألا يفهم أن المادة الأولية، من حيث إنها تُنسب إلى كل موناد مخلوقة، على أنها تتضمن الجسمية "لأن المادة الأولية لا تكمن فى الكتلة، أو عدم قابلية النفاذ، والامتداد، رغم أنها فى حاجة ماسة لها"[١٩]. إنها تخص ماهية الجوهر المخلوق، وتشبه "الإمكان" الإسكولائى، أو "القدرة" أكثر من أن تشبه المادة بأى معنى عادى؛ "رغم أن الله يستطيع بقدرته المطلقة أن يحرم الجوهر من المادة الثانوية، فإنه لا يستطيع أن يحرمه من المادة الأولية؛ لأنه سيجعله بالتالى فعلاً محضاً، وهو وحده الذى يكون كذلك"[٢٠]. والقول بأنه يوجد فى كل جوهر مخلوق مادة أولية هو القول بأن الجوهر المخلوق محدود وناقص، وهذا النقص والانفعال يظهران فى الإدراكات المختلفة. إن المونادات "ليست قوى محض؛ فهى ليست أسس الأفعال فحسب، بل إنها أسس صنوف المقاومة والانفعال، وتكمن "انفعالاتها" فى إدراكات مختلطة أو غير متميزة"[٢١].

٢- وبذلك يتكون الواقع فى نهاية الأمر من مونادات، كل موناد منها نقطة ميتافيزيقية غير ممتدة. ومع ذلك، فإن هذه المونادات ترتبط لتكوّن جواهر مركبة. ولكن كيف ينشأ جسم ممتد من اتحاد نوع ما بين مونادات غير ممتدة؟ يبدو لى أن رد ليبنتز على هذا التساؤل غامض إلى حد كبير؛ فهو يقول إن الامتداد هو فكرة يمكن ردها وهو فكرة نسبية؛ إذ يمكن رده إلى "الكثرة، والاتصال، والمعية، أو وجود الأجزاء فى وقت واحد ونفس الوقت"[٢٢]. ومع ذلك، فإن هذه المفاهيم تختلف من الناحية الصورية؛ فالوجود

(١٩) G., 3, 324 (in a Letter to des Bosses).

(٢٠) G., 3, 324-5.

(٢١) G., 6, 636 (in a Letter to Remond), cf. Monadology 47-9: G., 6, 614-15: D., P.225.

(٢٢) G., 2, 169 (in a Letter to de volder).

والاتصال متميزان. وبالتالى فإن الامتداد مشتق وليس أوليًا؛ فهو لا يمكن أن يكون صفة للجوهر؛ "إن خطأ أساسيًا من أخطاء الديكارتيين هو أنهم تصوروا الامتداد على أنه شيء أولى ومطلق، وعلى أنه ما يكوّن الجوهر"[٢٣]. وبذلك فإن الامتداد هو الطريقة التى ندرك بها الأشياء أكثر من أن يكون صفة للأشياء فى ذاتها، إنه يخص النظام الظاهرى، إنه "ليس شيئا سوى تكرار معين غير محدود للأشياء من حيث إنها تشبه بعضها بعضًا، أو لا تتميز بعضها عن بعض"[٢٤]. ليس هناك مونادتان لا تتمايزان بعضهما عن بعض، كما رأينا من قبل، ولكن لكى يتصور المرء الكثرة لا بد أن يتصورهما على أنهما متشابهتان، وبوصفهما لا متمايزتين، أى إنه يجب على المرء أن "يكررهما". وذلك يفترض أن لهما خاصية ما تُكرر أو تُعاد، أو "مسهبة"، على حد تعبير ليبنتز. وهذه الخاصية هى المقاومة، التى هى ماهية المادة وتتضمن عدم قابلية النفاذ. وهنا يستخدم ليبنتز لفظ "المادة" (أى المادة الأولية أو الأولى) بمعنى يختلف إلى حد ما عن المعنى الذى وجدنا من قبل أنه يستخدمه، إنه يستخدمه الآن ليعنى المبدأ المنفعل فى الجوهر؛ "تتضمن مقاومة المادة شيئين: عدم قابلية النفاذ، والمقاومة أو القصور الذاتى؛ وفيها أضع طبيعة المبدأ المنفعل أو المادة"[٢٥]. كما أن "القوة المنفعلة تكوّن المادة أو الكتلة بصورة ملائمة... إن القوة المنفعلة هى تلك المقاومة التى لا يقاوم بها جسم قابلية النفاذ فحسب، بل هى الحركة أيضًا... وبذلك يوجد فيه مقاومتان أو كتلتان هما: تسمى الأولى عدم قابلية النفاذ، وتسمى الثانية المقاومة أو ما يسميه كبلر القصور الذاتى الطبيعى للأجسام"[٢٦].

إذا بدأنا بتصور جواهر أو مونادات كثيرة، فإننا نستطيع أن ننظر ببساطة فى العنصر المنفعل فيها، أو ما يسميه ليبنتز "المادة الأولية"، التى تكمن فى عدم قابلية النفاذ، والقصور الذاتى. وبالنظر فى هذه الخاصية فقط ننظر إلى الجواهر من حيث

---

(٢٣) G., 2, 233-4 (in a letter to de volder).

(٢٤) Refutation of spinoza, (edit. Foucher de careil) P. 28: D., P. 176, cf. G., 4, 393-4.

(٢٥) G., 2, 171 (in a Letter to de volder).

(٢٦) New Essays, Appendix, 7, P. 701: G., 4, 395.

إنها لا متمايزة؛ أى إننا ننظر إلى الصفة على أنها "معادة أو مكررة". والامتداد هو التكرار اللامحدود للأشياء من حيث إنها تشبه بعضها بعضًا، أو من حيث إنها لا متمايزة. نحن هنا فى مجال التجريد؛ فتصور المادة الأولية هو تجريد؛ لأن الانفعال هو المبدأ المكون الوحيد فقط فى الجوهر، والامتداد هو تجريد أبعد؛ لأن تصور الامتداد من حيث إنه تكرار يفترض مسبقًا تجريد المادة الأولية.

٤- إن فكرة المادة الأولية ليست هى نفسها فكرة الجسم؛ فالمادة الأولية هى انفعال، أما الجسم فيضم قوة نشطة أو فعالة، بالإضافة إلى الانفعال. وإذا أخذنا المبدأين معًا، أى إذا أخذنا المبدأ النشط أو الفعال والمبدأ المنفعل أو غير الفعال معًا، ستكون لدينا "المادة مأخوذة على أنها كائن كامل (أى المادة الثانية فى مقابل المادة الأولى، التى هى شىء سلبى خالص وبالتالى غير كامل)"[٢٧]. وبذلك فإن المادة الثانية هى مادة منظورًا إليها على أنها مزودة بقوة نشطة أو فعالة؛ وهى نفس الشىء مثل الجسم أيضًا؛ "المادة هى ذلك الذى يقاوم النفاذ، وبذلك تكون المادة الجرداء أو العارية سلبية فقط. ومع ذلك، فإن الجسم يمتلك قوة نشطة أو فعالة أيضًا بالإضافة إلى المادة"[٢٨]. كما يسمى ليبنتز المادة الثانية "الكتلة"؛ فهى تجمع من مونادات. ومن ثم، يمكن للمرء أن يقول إن المادة الثانية، والكتلة، والجسم لها نفس المعنى؛ أى إنها تجمع أو مجموعة من جواهر أو مونادات. كما يشير إليها ليبنتز على أنها جسم عضوى، أو آلة عضوية. ومع ذلك فإنها تتحول إلى جسم عضوى؛ أى إلى جسم واحد بحق بدلاً من أن يكون مجرد تجمع، أو مجموعة عرضية من مونادات، عن طريق امتلاكها موناد مهيمنة تفعل مثل الأنتليخيا أو صورة جسمها العضوى الجوهرية. ويسمى ليبنتز مركب الموناد المهيمنة هذا، والجسم العضوى، الجوهر الجسمى؛ "إننى أميز (أ) - الأنتليخيا الأولية أو النفس، (ب) - المادة الأولية، أو القوة السلبية الأولية، (ج)- الموناد، التى تكملها الأنتليخيا الأولية، والمادة الأولية، (د)- الكتلة، أو المادة الثانية، أو الآلة العضوية، التى تنضم

---

(٢٧) New Essays, 4, 3, 6, P. 428: G., 5.359.

(٢٨) New Essays, P. 722.

إليها موندات تابعة لا حصر لها، (هـ)- الحيوان، أو الجوهر الجسمى، الذى يتحول إلى آلة واحدة عن طريق المونادات المهيمنة"[٢٩].

وإذا نظر المرء إلى ليبنتز من ناحية الاستخدام المتسق تماماً للألفاظ، فإنه سينظر إليه سدى. ومع ذلك، فإن مسائل معينة واضحة تماماً؛ فالحقائق البعيدة هى المونادات، أو الجواهر البسيطة. وهى لا تنقسم بالطبع؛ فما ندركه هو تجمع أو مجموعة من مونادات. وعندما يكون لتجمع ما موناد مهيمنة، فإنه يكون جسماً عضوياً، ويكوّن، مع الموناد المهيمنة، ما يسميه ليبنتز الجوهر الجسمى؛ فالضأن، مثلا، حيوان، أو جوهر جسمى، وليس مجرد تجمع أو مجموعة من مونادات. ويصعب النظر إلى ما يقصده ليبنتز عندما يرى أن موناد "تهيمن" على جسم عضوى بمعزل عن موضوع الإدراك، وسأؤجل معالجة هذه المسألة الآن. بيد أنه من المفيد جداً أن نبين هنا أنه فى كل جوهر جسمى، وبالفعل فى كل كتلة، أو تجمع، يوجد كما يرى ليبنتز عدد لا متناه من المونادات. ومن ثم، فإن ليبنتز يؤكد، بمعنى ما، وجود لا متناهى فعلى، أو بالأحرى، أعداد فعلية لا متناهية؛ "إننى أحبذ اللامتناهى الفعلى حتى إنه بدلاً من الإقرار بأن الطبيعة تمقته، كما يقال عادة، فإننى أؤكد أنه يؤثر عليها فى كل مكان ليشكّل بصورة أفضل كمالات خالقها. ولذا فإننى أعتقد أنه لا يوجد جزء من المادة لا أقول إنه لا ينقسم، بل إنه ينقسم بالفعل، وبالتالى لا بد أن ننظر إلى الجزئى الصغير جداً على أنه عالم مملوء بعدد لا متناه من المخلوقات المختلفة"[٣٠]. ولكن ليبنتز لا يقر بأن نتيجة تنتج وهى وجود عدد لا متناه بالفعل من المونادات فى أى تجمع؛ لأنه لا يوجد عدد لا متناه. إن القول بأنه يوجد عدد لا متناه من المونادات هو القول بأنه يوجد باستمرار أكثر مما يكون مخصصاً لها، "وعلى الرغم من حساب التكامل والتفاضل عندى، فإننى لا أقر بعدد لا متناه حقيقى، رغم أننى أعترف بأن العدد الوفير من الأشياء يجاوز أو يفوق كل عدد متناه، أو بالأحرى كل عدد"[٣١]. وبالتالى لا يمكن للمرء أن يستنتج من القول بأنه يوجد فى

(٢٩) G., 2, 252 (in a Letter to de volder).

(٣٠) Reply to a Letter of M. Foucher: G., 1, 416: D., P. 65.

(٣١) G., 6, 629.

أى تجمع عدد لا متناه من المونادات، النتيجة التى تقول إن كل تجمع متساو، بناء على أن كل تجمع يتكون من عدد لا متناه من الجواهر البسيطة؛ لأنه لا معنى للحديث عن أعداد لا متناهية متساوية. إن التجمع ليس كلاً لا متناهيًا مكونًا من عدد لا متناه من الأجزاء. لا يوجد سوى متناه واحد حقيقى، وهو "المطلق، السابق على كل تركيب، ولا يتكون عن طريق إضافة أجزاء"(٣٢). ويشير ليبنتز إلى التمييز الذى قامت به "المدارس بين اللامتناهى غير المطلق، كما يسمونه، واللامتناهى المطلق"(٣٣)؛ فالأول هو اللامحدود، وليس اللامتناهى الحقيقى، "وبدلاً من العدد اللامتناهى يجب علينا أن نقول إنه يوجد أكثر من أى عدد يمكن التعبير عنه"(٣٤).

كما أنه يجب ملاحظة أن الجواهر، بمعنى أنها تجمعات من مونادات، ظاهرية كما يرى ليبنتز؛ "لأن كل شىء ما عدا المونادات المركبة لا يضاف إلا عن طريق الإدراك، من الواقعة المحض الخاصة بكونها تُدرك فى وقت واحد"(٣٥). ولكن القول بأن التجمعات ظواهر لا يعنى القول بأنها أحلام أو هلوسات؛ فهى ظواهر وطيدة أو راسخة الأساس، أساسها الحقيقى هو معية المونادات التى تكون تجمعات لها. إن المقصود هو أن الحجارة، والأشجار، مثلاً، على الرغم من أنها تبدو للحواس أنها أشياء واحدة، فإنها فى واقع الأمر تجمعات من جواهر بسيطة غير ممتدة. إن عالم الحياة اليومية، إذا جاز هذا التعبير، وعالم الإدراك الحسى، وعالم العلم كذلك، ظاهرى. إن المونادات أو الحقائق البعيدة ليست ظاهرية؛ فهى لا تظهر للإدراك، بل لا يمكن معرفتها إلا عن طريق عملية من عمليات التحليل الفلسفى.

٥- ويصر ليبنتز على أن المكان والزمان نسبيان: "أما بالنسبة لوجهة نظرى، فقد قلت أكثر من مرة إننى أؤكد أن المكان لا يعدو سوى شىء نسبى، مثلما يكون الزمان. إننى أؤكد أنه ترتيب أو نظام الظواهر الموجودة معًا، كما أن الزمان هو ترتيب أو نظام

---

(٣٢) New Essays, 2, 17, P., 62: G., 5, 144.

(٣٣) New Essays, PP. 161-2.

(٣٤) G., 2, 304 (in a Letter to des Bosses).

(٣٥) G., 2. 517 (in a Letter to des Bosses).

الظواهر المتتابعة؛ لأن المكان يعنى، على أساس الإمكان، ترتيب أو نظام الأشياء التى توجد فى نفس الوقت، منظوراً إليها على أنها توجد معًا، بدون البحث فى طرق وجودها. وعندما يرى المرء أشياء متنوعة معًا، فإنه يدرك هنا الترتيب أو النظام الموجود بين الأشياء"[٣٦]. فشيئان يوجدان معًا، وليكن (أ) و (ب)، يكونان فى علاقة موضع، وكل الأشياء التى توجد معًا تكون فى علاقات الموضع بالفعل. ومن ثم، إذا نظرنا إلى الأشياء ببساطة على أنها توجد معًا، أى على أنها تكون فى علاقات موضع متبادلة، تكون لدينا فكرة المكان من حيث إنها ترتيب أو نظام المعية (التواجد معًا). وإذا لم نلتفت إلى أى أشياء موجودة بالفعل، بل تصورنا ببساطة ترتيب أو نظام علاقات الموضع الممكنة، تكون لدينا فكرة المكان المجردة. ومن ثم، فإن المكان المجرد ليس شيئا حقيقيًا، بل هو ببساطة فكرة الترتيب أو النظام العلائقى الممكن. والزمان كذلك علائقى. فإذا لم يكن حدثان، وليكن (أ) و (ب)، متزامنين، بل متعاقبين، تكن هناك علاقة معينة بينهما نعبر عنها بالقول بأن (أ) تكون قبل (ب)، و (ب) تكون بعد (أ). وإذا تصورنا ترتيب أو نظام العلاقات الممكنة من هذا النوع، تكون لدينا فكرة الزمان المجردة. والزمان المجرد ليس شيئا حقيقيًا مثلما يكون المكان المجرد، ولا وجود لزمان حقيقى مجرد يحدث فيه التعاقب. وبالتالى، فإن كليهما مثاليان. وفى الوقت نفسه، المعية، والوجود قبل وبعد حقيقيان؛ "إن الزمان ليس شيئا مثاليًا أو عقليًا بصورة أكبر أو أقل من المكان، إن المعية، والوجود قبل أو بعد هما شيئان حقيقيان"[٣٧]. ويمكن التعبير عن ذلك بالقول إذا كان الزمان والمكان ظاهريين، فإنهما مع ذلك ظاهرتان راسختا الأساس؛ فالأفكار المجردة لها أساس موضوعى ما، هو العلاقات.

ولا يعطى ليبنتز اعتبارات تفصيلية للغاية للزمان، وإنما يقدم تفسيراً للطريقة التى يكوّن الناس بها فكرة المكان؛ فهم، أولاً: ينظرون إلى أشياء كثيرة توجد فى آن واحد، ويلاحظون فيها ترتيبًا أو نظامًا للمعية؛ "هذا الترتيب أو النظام هو موضعها، أو بعدها"[٣٨].

---

(٣٦) Third Letter to S. Clarke, 4: G., 7, 363: D., P. 243.

(٣٧) G., 2, 183.

(٣٨) fifth Letter to S. Clarke, 47: G., 7, 400: D., P. 256.

ومن ثم، فإنه عندما يغير شيء من هذه الأشياء التي توجد معًا، وليكن (أ)، علاقته بعدد من الأشياء الأخرى (ولتكن (ب)، (ج)، (د)) التي لا تغيرُ علاقتها المتبادلة، وعندما يظهر شيء جديد، وليكن (هـ)، ويكتسب نفس العلاقات بـ: (ب)، (ج)، (د) التي كانت لـ(أ) من قبل، فإننا نقول إن (هـ) قد حل محل (أ). وبوجه عام يمكن تحديد أو تعيين "أماكن" الأشياء الموجودة معًا عن طريق العلاقات. صحيح أنه لا يمكن أن يكون لشيئين يوجدان معًا نفس العلاقات؛ لأن العلاقة تفترض "حوادث" **accidents** و"صنوفًا من المودة" **affections** في الأشياء المترابطة، ولا يمكن أن يكون لشيئين نفس الحوادث الفردية. وبصورة أكثر دقة: إن (هـ) لا تكتسب، بالتالي، نفس العلاقات التي كانت لـ(أ) من قبل، ومع ذلك، فإننا ننظر إليهما على أنهما الشيء نفسه ونتحدث عن (هـ) التي تشغل نفس "المكان" الذي كان يشغله (أ) من قبل. وبذلك فإننا نميل إلى التفكير في المكان على أنه يكون خارج (هـ)، (أ) بطريقة ما. ومن ثم، فإن "المكان هو ذلك الذي ينتج من أماكن مأخوذة معًا"[٣٩]؛ إنه "ذلك الذي يضم أو يشمل المكان كله، أو قد نقول مكان الأمكنة". وإذا نظرنا إلى المكان بهذه الطريقة، أي إنه خارج الأشياء فإنه يكون تجريدًا عقليًا، أو شيئًا لا يوجد إلا في العقل، بيد أن العلاقات التي تكوّن أساس هذا البناء العقلي حقيقية.

ومن وجهة النظر التي تقول إن ليبنتز يدافع عن نظرية علائقية عن المكان والزمان، يكون من الطبيعي جدًا أنه خصم قوي للنظريات التي دافع عنها نيوتن وكلارك، اللذان نظرا إلى المكان والزمان على أنهما مطلقان؛ فالمكان عند نيوتن هو عدد لا متناه من النقاط، والزمان هو عدد لا متناه من اللحظات. كما أنه يستخدم مماثلة غريبة وغير مألوفة إلى حد ما بالحديث عن المكان والزمان على أنهما "مركز إحساس الله"، ويعني ذلك بوضوح وجلاء أن ثمة مماثلة بين الطريقة التي يدرك بها الله، الموجود في كل مكان، الأشياء في المكان اللامتناهي التي يكون لها موضع فيه، والطريقة التي تدرك بها النفس الصورة المكونة في المخ. ولقد صعّب ليبنتز المهمة على نفسه بهذه المماثلة، مشددًا عليها بطريقة نظر إليها كلارك على أنها لا مبرر لها؛ "قلما يكون هناك أي

(٣٩) Ibid, D., P. 266.

تعبير أقل ملاءمة عن هذا الموضوع من ذلك الذى يجعل الله يمتلك "مركز إحساس"؛ إذ يبدو أنه يجعل الله نفسه العالم. ويصعب أن نعطى معنى قابلاً للتبرير لهذه الكلمة كما استخدمها إسحاق نيوتن"(٤٠). وبالنسبة لوجهة نظر كلارك التى تقول إن المكان اللامتناهى هو خاصية لله، أى الضخامة الإلهية، فإن ليبنتز يلاحظ، من بين ملاحظات أخرى، أنه فى هذه الحالة "لا تكون هناك أجزاء فى ماهية الله"(٤١).

وبغض النظر تمامًا عن تأملات نيوتن وكلارك اللاهوتية تلك، فإن ليبنتز يرفض تمامًا وبشدة تصورهما للمكان المطلق من حيث إنه "وهم من أوهام بعض الإنجليز المحدثين"(٤٢)، وتُستخدم كلمة "الوهم" بالمعنى الموجود عند فرنسيس بيكون. فإذا كان المكان لا متناهيًا وحقيقيًا توضع فيه الأشياء، فإنه يبدو أن الله قد وضع الأشياء فى المكان خلافًا لما هى عليه، وقد يتحدث المرء عن الكون، لو كان متناهيًا، على أنه يتحرك إلى الأمام فى مكان فارغ أو خالٍ، بيد أنه ليس هناك فرق مميز بين موضع ما للكون فى المكان وموضع آخر. وبالتالى، فإن الله لن يمتلك سببًا كافيًا لاختيار موضع بدلاً من موضع آخر. وفكرة الكون المتناهى الذى يتحرك إلى الأمام فى مكان فارغ أو خالٍ هى فكرة خيالية ووهمية؛ لأنه لن يكون هناك تغير أيا كان يمكن ملاحظته؛ "إن الرياضيين المحض، الذين لا يولعون إلا بخيلاء الخيال، يميلون إلى تقديم هذه الأفكار، ولكن أسبابًا أسمى تدمرها"(٤٣). إن الله فى إمكانه، إذا تحدثنا بصورة مطلقة، أن يخلق كونًا ذا مدى محدود، ولكن عما إذا كان متناهيًا أو لا متناهيًا، فإنه لا معنى للحديث عنه من حيث إنه يشغل، أو لديه القدرة لأن يشغل مواضع مختلفة. فإذا كان متناهيًا، ويدور دورة، إذا جاز هذا التعبير، فى مكان لا متناه فإنه لا يمكن تمييز موضعين متخيلين. وبالتالى، فإنه وفقًا لقانون السبب الكافى، لا يشغل موضعًا ما بدلاً

(٤٠) .fourth Letter to S. Clarke, 27: G., 7, 375: D., P. 250

(٤١) .fifth Letter to S. Clarke, 42: G., 7, 399: D., P. 267

(٤٢) .Thrid Letter to S. Clarke, 2: G., 7, 363: D., P. 243

(٤٣) .fifth Letter to S. Clarke, 2, G., 7, 396: D., P. 261

من الموضع الآخر. لا جدوى، فى حقيقة الأمر، لأن نتحدث عن موضعين على الإطلاق، والدافع إلى الحديث بهذه الطريقة لا ينشأ إلا عندما نصوغ فكرة المكان اللامتناهى الفارغ أو الخالى الوهمية من حيث إنها مجموعة نقاط، لا تتميز نقطة منها عن أى نقطة أخرى على الإطلاق.

وحجة مماثلة يمكن أن تُستخدم ضد فكرة الزمان المطلق: هب أن شخصًا يسأل لماذا لم يخلق الله العالم قبل أن يخلقه بسنة أو مليون سنة؛ أى لماذا طبّق، إذا جاز هذا التعبير، الأحداث المتعاقبة على تعاقب اللحظات هذا لا على تعاقب اللحظات ذاك فى الزمان المطلق؟ ليس هناك رد يمكن تقديمه على هذا السؤال؛ ما دام لا يوجد سبب كاف لخلق الله للعالم فى لحظة ما بدلاً من لحظة أخرى، إذا افترضنا أن تعاقب الأشياء المخلوقة هو نفسه فى أى حالة. وتبدو أن هذه حجة لصالح أزلية العالم، إن لم تكن للواقعة التى تقول إنه فى البرهنة على أنه لا يوجد سبب كاف لخلق الله للعالم فى لحظة ولتكن (س) بدلا من أن يخلقه فى لحظة أخرى ولتكن (ص)، يبرهن المرء أيضا على أنه لا توجد لحظات بمعزل عن الأشياء؛ لأن الواقعة التى تقول إنه لا يوجد سبب كاف لتفضيل الله لحظة بدلاً من لحظة أخرى يرجع إلى أنه لا يمكن تمييز اللحظات. وإذا لم يمكن تمييزها، لن يكون هناك اثنتان منها. وبذلك، فإن فكرة الزمان المطلق من حيث إنها تتكون من عدد لا متناه من اللحظات هى أمر من نسيج الخيال[٤٤]. وبالنسبة لفكرة كلارك التى تقول إن الزمان اللامتناهى هو أزلية الله، فإنه يترتب على ذلك أن كل شىء يكون فى الزمان يكون فى الماهية الإلهية أيضًا، مثلما أنه إذا كان المكان اللامتناهى هو الضخامة الإلهية، فإن الأشياء فى المكان تكون فى الماهية الإلهية، "إن تعبيرات غريبة تبين بجلاء ووضوح أن المؤلف يستخدم مصطلحات استخدامًا خاطئًا"[٤٥].

---

(٤٤) cf. Fourth Letter to S. Clarke, 15: G., 7, 399: D., P. 271, (cf. Third Letter, 6: G., 7, 364: D., P. 244).

(٤٥) fifth Letter to s. Clarke, 44: G.. 7. 399: D., P. 264

المكان المطلق والزمان المطلق، الخارجيان على الأشياء، هما، بالتالى، كيانان خياليان، "كما يسلّم الإسكولائيون أنفسهم"[٤٦]. ولكن رغم أن ليبنتز نجح بلا شك فى هدفه عن طريق لفت الانتباه إلى طابع وجهتى النظر اللتين تحتويان على مفارقة فى الزمان والمكان واللتين قدمهما نيوتن وكلارك، فإنه لا يترتب على ذلك أن نظريته الخاصة لا أقول إنها تكفى؛ ما دام أنه نادراً ما قيلت الكلمة النهائية عن المكان والزمان حتى فى فترة ما بعد أينشتين، ولكنها مشتقة ذاتياً؛ فمن جهة، المونادات ليست نقاطاً فى المكان، وليس لها موضع نسبى حقيقى يجاوز الترتيب أو النظام الظاهرى[٤٧]: "لا يوجد بُعد مكانى أو مطلق، أو قرب المونادات"[٤٨]. والقول بأنها تتجمع معاً فى نقطة، أو تنتشر فى مكان، هو "استخدام أوهام معينة من أوهام نفسنا"، وبالتالى، فإن المكان يخص الترتيب أو النظام الظاهرى. ومن جهة أخرى، المكان ليس ذاتياً بصورة خالصة، إنه ظاهرة راسخة الأساس. وللمونادات علاقة معية منظمة بالأشياء الأخرى، والموناد المهيمنة، أو النفس، التى لم يعرّفها ليبنتز بوضوح، تكون بمعنى ما "فى" الجسم العضوى الذى تهيمن عليه. وما أسهل افتراض أن يُعرّف موضع الموناد المهيمنة بطريقة ما عن طريق الجسم العضوى الذى تهيمن عليه؛ ولكن تظل الواقعة وهى أن هذا الجسم نفسه يتكون من موناد ات. وكيف تُعرّف مواضعها؟ إذا كان نظام أو ترتيب الظواهر التى توجد معاً الذى هو المكان، ونظام أو ترتيب الظواهر المتعاقبة الذى هو الزمان يرجعان ببساطة إلى "إدراكات المونادات التى تتضافر بصورة متبادلة"[٤٩]، فإن المكان والزمان يكونان ذاتيين بصورة خالصة. ولكن ليبنتز شعر بوضوح أن الأمر ليس كذلك مطلقاً؛ لأن وجهات النظر المختلفة للمونادات المختلفة تفترض مسبقاً مواضع نسبية موضوعية. وفى هذه الحالة لا يمكن أن يكون المكان ذاتياً بصورة خالصة، بيد أنه لا يبدو أن ليبنتز بيّن بنجاح العلاقة بين العناصر الذاتية والعناصر الموضوعية فى المكان والزمان.

---

(٤٦) fifth letter to s. Clarke, 33: G., 7, 396: D., P. 261.

(٤٧) G., 2, 444 (in a letter to des Bosses).

(٤٨) G., 2, 450-1 (in a letter to des Bosses).

(٤٩) G., 2, 450 (in a letter to des Bosses).

لقد تأثر كانط بصفة خاصة، بالطبع، بالجانب الأول من نظرية ليبنتز عن المكان والزمان، وأعنى بذلك جانبه الذاتى. صحيح أنه حتى كانط أقر أحيانًا بأنه لا بد أن يكون هناك أساس موضوعي، غير معروف، للعلاقات المكانية الفعلية؛ غير أن نظريته العامة عن المكان والزمان هى ذاتية بصورة كبيرة، وربما بالتالى أكثر تماسكًا وحتى أكثر مفارقة، وأقل قبولاً من نظرية ليبنتز. وفضلاً عن ذلك، رغم أن المكان ذاتى بالنسبة لكانط، فإنه يشبه مكان نيوتن الفارغ المطلق بصورة أكبر من مذهب العلاقات عند ليبنتز.

٦- الحقائق البعيدة هى، بالتالى، المونادات، الجواهر البسيطة متصورة وفقًا لماثلتها بالنفوس. إن ليبنتز من أنصار مذهب الكثرة؛ فهو يقول إن التجربة تعلمنا أن هناك نفوسًا فردية، وهذه التجربة تعارض قبول "الإسبينوزية". إن الفكرة التى تقول إنه "لا يوجد سوى جوهر واحد؛ هو الله، الذى يفكر، ويعتقد، ويريد شيئًا واحدًا فىّ، ولكنه يفكر، ويعتقد، ويريد العكس تمامًا فى الآخر (هى) رأى بيّن بايل Bayle جيدًا استحالته وعدم معقوليته فى أجزاء معينة من قاموسه"(٥٠). ولا وجود لمونادتين من هذه المونادات متشابهتين تمامًا؛ فكل موناد لها خصائصها المعينة. وفضلاً عن ذلك، فإن كل موناد تكوّن عالمًا منفردًا؛ بمعنى أنها تطوّر إمكاناتها من الداخل. ولا ينكر ليبنتز، بالطبع، أنه على المستوى الظاهرى يوجد ما نسميه العلية الفاعلة أو الآلية؛ فهو لم ينكر، مثلاً، أنه صحيح أن نقول إن الباب أُوصد لأن عاصفة ريح قد أثرت عليه، لكن لا بد أن نميز بين المستوى الفيزيائى الذى يكون فيه هذا القول صحيحًا، والمستوى الميتافيزيقى الذى نتحدث فيه عن المونادات. إن كل موناد تشبه موضوعًا يتضمن كل محمولاته، والقوة الأولية، أو أنتليخيا الموناد هى قانون تغيراتها إذا جاز هذا التعبير؛ "إن القوة المشتقة هى الحالة الراهنة الفعلية بينما تميل إلى الحالة التالية، أو التى تتضمنها من قبل، مثلما يصبح كل شيء مع الزمن الحالى كبيرًا فى المستقبل. ولكن ما يبقى، من حيث إنه يتضمن كل ما يمكن أن يحدث له، يمتلك قوة أولية؛ لأن القوة الأولية

---

(٥٠) Considerations on the Doctrine of a universal spirit: G., 6, 537: D., P. 146.

هى قانون السلسلة إذا جاز هذا التعبير، بينما القوة المشتقة هى التحديد الذى يسمى لفظا معينًا فى السلسلة"[٥١]. المونادات "ليس لها نوافذ" إذا استخدمنا مصطلح ليبنتز. وفضلاً عن ذلك، هناك عدد لا متناه منها، رغم أنه يجب فهم هذا القول على ضوء إنكار ليبنتز أنه يمكن أن يكون هناك عدد فعلى لا متناه؛ "بدلاً من عدد لا متناه، ينبغى علينا أن نقول إن هناك أكثر من أى عدد يمكن التعبير عنه"[٥٢].

ولكن رغم أن هناك مونادات أو جواهر بسيطة لا حصر لها، يتضمن كل منها سابقًا تغيراته المتعاقبة، فإنها لا تكوّن تكدسًا فى حالة فوضى واضطراب. ورغم أن كل موناد هى عالم منفرد، فإن تغيراتها فى تناظر منسجم مع التغيرات فى كل المونادات الأخرى وفقًا لقانون الانسجام المقدر أزلاً عن طريق الله. إن العالم نسق منظم تكون فيه كل موناد لها وظيفتها الخاصة، والمونادات ترتبط بعضها ببعض فى الانسجام المقدر أزلاً حتى إن كل موناد تعكس النسق اللامتناهى كله بطريقة ما.

وبذلك يكون العالم نسقًا بمعنى أنه إذا "أخذنا شيئا بعيدًا، أو افترضنا أنه مختلف، فإن الأشياء كلها فى العالم تختلف عن تلك الأشياء التى تكون الآن"[٥٣]. إن كل موناد أو جوهر يعبر عن الكون كله، رغم أن بعضها يعبر عنه بصورة أكثر تميزًا من بعضها الآخر من حيث إنها تتمتع بدرجة أعلى من الإدراك، كما سنرى فيما بعد. بيد أنه لا يوجد تفاعل علّى بين المونادات؛ "إن اتحاد النفس والجسم بل وحتى تأثير جوهر على آخر، لا يكمن إلا فى هذا الاتفاق المتبادل الكامل، الذى يرسخه عن قصد معين نظام الخلق الأول، الذى بفضله يتفق كل جوهر، متبعًا قوانينه الخاصة، مع ما تتطلبه الجواهر الأخرى، وبذلك تتبع أو تلازم عمليات جوهر عملية أو تغير الجوهر الآخر"[٥٤]. ومذهب الانسجام المقدر أزلا بين تغيرات المونادات غير المتفاعلة ليس، كما يرى ليبنتز،

---

(٥١) G., 2, 262 (in a letter to de volder).
(٥٢) G., 2, 304 (in a letter to des Bosses).
(٥٣) G., 2, 226 (in a Letter to volder).
(٥٤) G., 2, 136 (in a letter to Arnauld).

نظرية عفوية؛ فهو النظرية الوحيدة "المعقولة والطبيعية"[٥٥]، ويمكن البرهنة عليها بصورة قبلية a priori عن طريق بيان أن فكرة المحمول متضمنة فى فكرة الموضوع[٥٦].

وبالتالى، فإن الله، كما يرى ليبنتز، جعل انسجام الكون المقدر أزلاً "فى بداية الأشياء، وبعد ذلك أخذ كل شىء مساره الخاص فى ظواهر الطبيعة، وفقًا لقوانين النفوس والأجسام"[٥٧]. وعندما يتحدث ليبنتز عن العلاقة بين النفس والجسم، فإنه يقارن الله بصانع ساعات صنّع ساعتين بإحكام حتى إنهما يدلان على نفس الوقت بدون أن تكون هناك حاجة إلى إصلاح أو ضبط حتى يدلان على نفس الوقت[٥٨]. ويمكن أن يمتد التشبيه إلى الانسجام المقدر أزلا بوجه عام. تفترض "الفلسفة العامة" أن شيئا ما له تأثير فيزيائى على شىء آخر، بيد أن ذلك مستحيل فى حالة المونادات غير المادية. إن أنصار مذهب المناسبات يفترضون أن الله يضبط باستمرار الساعتين اللتين صنعهما، لكن هذه النظرية، كما يقول ليبنتز، تتضمن "آلة تخرج من إله" بصورة غير ضرورية وغير معقولة. ويتبقى، من ثم، نظرية الانسجام المقدر أزلاً. وقد يميل المرء إلى أن يستنتج من ذلك أن الله جعل الكون يسير، إذا جاز هذا التعبير، وبعد ذلك لا تكون له علاقة به. ولكن ليبنتز عندما كتب إلى كلارك، يحتج على أنه لم يؤكد أن العالم آلة، أو ساعة تسير بدون أى فاعلية من جانب الله؛ إذ إنه يحتاج إلى أن يحفظه الله، وهو يعتمد عليه بالنسبة لوجوده المستمر، أما الساعة فإنها تسير بدون حاجة إلى أن يقوم بإصلاحها، "وخلافًا لذلك لا بد أن نقول إن الله يتذكر نفسه مرة أخرى"[٥٩].

(٥٥) G., 3, 144 (in a Letter to Basnage).

(٥٦) cf. G., 2, 53 (To Bayle).

(٥٧) G., 4, 493: D. PP. 90-3.

(٥٨) G. 3, 143 (to Basnage).

(٥٩) Second Letter to s. Clarke, 8: G., 7, 358: D., PP. 241-2.

يجب أن نلاحظ أن ليبنتز يجد فى نظرية الانسجام المقدر أزلاً توفيقا بين العلّية الغائية والعلّية الآلية، أو بالأحرى إنه يجد وسيلة إخضاع العلّية الآلية للعلّية الغائية. إن الأشياء المادية تفعل وفقًا لقوانين ثابتة ويقينية، ولدينا الحق فى اللغة العادية أن نتحدث عنها من حيث إنها تؤثر على بعضها البعض وفقًا لقوانين آلية. بيد أن كل هذه الأنشطة تكوّن جزءًا من النسق المنسجم والمقدر أزلاً عن طريق الله وفقًا لمبدأ الكمال؛ "إن النفوس تفعل وفقًا لقوانين العلل الغائية، عن طريق النزوع، والغايات، والوسائل. والأجسام تفعل وفقا لقوانين العلل الفاعلة، أو قوانين الحركة. والمملكتان؛ أى مملكة العلل الفاعلة ومملكة العلل الغائية، متجانستان"(٦٠). وفى النهاية، يتجه التاريخ إلى تأسيس "عالم أخلاقى داخل العالم الطبيعى"(٦١)، ويتجه كذلك إلى انسجام بين "مملكة الطبيعة الفيزيائية ومملكة الفضل الإلهى الأخلاقية"(٦٢)، وبذلك "تؤدى الطبيعة إلى الفضل الإلهى، والفضل الإلهى يُكمل الطبيعة، عندما يستخدمها"(٦٣).

٧ - رأينا أن كل موناد تعكس فى ذاتها الكون كله من وجهة نظرها الخاصة، وقول ذلك يعنى أن كل موناد تتمتع بالإدراك. ويعرّف ليبنتز الإدراك بأنه "حالة الموناد الداخلية التى تمثل الأشياء الخارجية"(٦٤). وفضلا عن ذلك، لكل موناد إدراكات متعاقبة تناظر تغيرات فى البيئة، وبصفة خاصة فى الجسم الذى تكون الموناد المهيمنة له، إذا كان موناد مهيمنة، أو فى الجسم الذى تكون عضوًا له. ولكن نظرًا لعدم وجود تفاعل بين المونادات فإن التغير من إدراك إلى آخر لا بد أن يرجع إلى مبدأ داخلى. ويسمى ليبنتز فعل هذا المبدأ "النزوع"؛ "إن الفعل الذى يصدر من المبدأ الداخلى ويسبب التغير، أو الانتقال من إدراك إلى آخر يمكن أن يُسمى النزوع"(٦٥). ولما كان ذلك موجودًا فى كل موناد،

---

(٦٠) Monadology, 79: G., 6, 620: D. P. 230.

(٦١) Monadology, 86: G., 6, 622: D., P. 231.

(٦٢) Monadology, 87: G., 6, 622: D., P. 215.

(٦٣) The principles of Nature and of Grace, 15: G., 6, 605: D., P. 215.

(٦٤) The principles of Nature and of Grace, 4: G., 6, 600: D., P. 211.

(٦٥) Monadology, 15: G., 5, 609: D. pp. 219-20.

فـإننا نسـتطيـــع أن نقــول، بالتـالى، إن كل المونادات تمتــلك الإدراك، والنزوع[٦٦]. ولكن يجب ألا يؤخذ ذلك على أنه يعنى أن كل موناد عند ليبنتز تعى، أو أن كل موناد تخبر رغبات بالمعنى الذى نخبره نحن. وهو عندما يقول إن كل موناد تمتلك إدراكًا فإنه يعنى ببساطة أن كل موناد تعكس داخليًا التغيرات فى بيئتها بسبب الانسجام المقدر أزلاً. وليس مطلوبًا أن يلازم هذا التمثل للبيئة وعيًا بالتمثل. وعندما يقول إن كل موناد تمتلك نزوعًا فإنه يعنى أساسًا أن التغير من تمثل إلى آخر يرجع إلى مبدأ داخلى فى الموناد نفسها. لقد خُلقت الموناد وفقا لمبدأ الكمال، ولديها ميل طبيعى لأن تعكس النسق اللامتناهى الذى تكون عضوًا فيه.

وبالتـالى، يميز ليبنتز بين "الإدراك" و"الوعى"؛ فـالإدراك هو ببساطة، كمـا ذكـرنا من قبل "حـالة الموناد الداخلية التى تمثل الأشـيـاء الخـارجية"، أما الـوعى فهـو "المعرفة التى تعكس هذه الحـالة الداخلية"[٦٧]. ولا تتمـتع المونادات كلهـا بالوعى، ولا تتمـتع به نفس الموناد دائمًا. وبالتـالى، هناك درجـات للإدراك؛ فـبـعض المونادات تمتلك إدراكات غامضة، وبدون تمييز، وبدون تذكر، وبدون وعى. وقد يقال فى هذه الحالة (موناد النبات المهيمنة مثلا) إن المونادات تكون فى حالة سبات أو إغماء، وحتى الموجودات الإنسانية تكون فى هذه الحـالة أحيانا. وتوجد درجة الإدراك العليا عندما يلازم الإدراك تذكر أو شـعور؛ "إن الذاكـرة تمد النفـوس بنوع من الاسـتنتـاج الذى يحـاكى العـقل، وإن وجب تمييـزه عنه؛ فنحن نرى الحـيوانات، إذا أدركت شيـئًـا ذا أثر بالغ عليـهـا، وكـانت قـد أدركته قبل ذلك إدراكًا مشـابهـا، نراها بفضل الذاكرة تتوقع ما ارتبط من قبل بهذا الإدراك، وتحس بمشاعر شبيهة بتلك التى أحست بها؛ فإذا لوحنا مثلاً بالعصا للكلاب فإنها تتذكر الألم الذى سببتـه لها، وأخذت تنبح وتلوذ بالفرار"[٦٨]. ويُسمى الجوهر الجسمى الحى الذى يتمتع بالإدراك الذى يلازمه التذكر "الحيوان"، ويمكن أن تسمى

---

(٦٦) G., 3, 622 (To Remond).

(٦٧) The Principles of Nature and of Grace, 4: G., 6, 600: D., P. 211.

(٦٨) Momadology, 26: G., 6, 61: D., P. 221-2.

مونادته المهيمنة "النفس" لتمييزها عن "المونادا الجرداء أو العارية". وأخيرًا، هناك إدراك يلازمه وعى. وفى هذا المستوى يصبح الإدراك متميزًا، ويعى المدرِك الإدراك. والنفوس التى تمتع بصنوف الوعى تُسمى "نفوسًا عاقلة" أو "أرواحًا"؛ لتتميز عن النفوس بمعنى أكثر اتساعًا. إن النفوس العاقلة هى وحدها فقط التى لديها القدرة على الاستدلال الصحيح، الذى يعتمد على معرفة بحقائق ضرورية وأزلية، وتقوم بأفعال التأمل تلك التى تمكنها من تصور "الأنا، والجوهر، والموناد، والنفس، والروح، وباختصار الأشياء اللامادية والحقائق"[٦٩]. وتقدم هذه الأفعال التأملية موضوعات استدلالاتنا الرئيسية[٧٠].

وعندما يعزو ليبنتز الإدراك إلى الموجودات الإنسانية، فإنه لا يعنى، بالطبع، افتراض أن إدراكاتنا كلها متميزة. ومع ذلك فإن "الاستدلال الصحيح معتاد أو مألوف". وحتى فى الحياة الواعية تكون إدراكات كثيرة مختلطة؛ "هناك ألف إشارة تؤدى بنا إلى الاعتقاد بأن هناك دائمًا إدراكات فينا لا حصر لها، ولكن بدون وعى وبدون تأمل"[٧١]؛ فالإنسان الذى يعيش بالقرب من مصنع لا يكون لديه بوجه عام وعى متميز بإدراكه للضوضاء، وحتى لو كان لديه، فإنه يعى إدراكًا واحدًا شاملاً، إذا جاز هذا التعبير، رغم أن هذا الإدراك يتكون من مجموعة من الإدراكات المختلطة. وعلى نحو مماثل، الإنسان الذى يتنزه على شاطئ البحر قد يعى صوت الأمواج بصورة عامة، بيد أنه لا يعى الإدراكات الصغيرة التى يتكون منها هذا الإدراك العام، وكذلك "فى ثلاثة أرباع أفعالنا يفعل [الناس] ببساطة من حيث إنهم حيوانات"[٧٢]. إن قلة من الناس هم الذين لديهم القدرة على تقديم السبب العلمى للتساؤل لماذا سيطلع النهار غدًا؛ فمعظم الناس تقودهم ببساطة الذاكرة وتداعى الإدراكات، إلى توقع أن يطلع النهار غدًا؛

(٦٩) The Principles of Nature and of Grace, 5: G., 6, 601: D., P. 211.

(٧٠) Monadology, 30: G., 6, 612: D. P. 222.

(٧١) New Essays, Preface, P. 47: G., 5, 46.

(٧٢) The Principles of Nature and of Grace, 5: G., 6, 600: D., P. 211.

"إننا لا نزيد عن كوننا تجريبيين فى ثلاثة أرباع أفعالنا"[٧٣]. وفضلاً عن ذلك، رغم أن النزوع فى النفس العاقلة يصل إلى مستوى الإرادة، فإن ذلك لا يعنى أننا نخلو من "الانفعالات"، والدوافع التى توجد فى الحيوانات.

ويقارن ليبنتز هذه النظرية الخاصة بدرجات الإدراك المختلفة بالتمييز الحاد الذى قام به ديكارت بين النفس والمادة؛ فمن ناحية، الأشياء كلها حية كما يرى ليبنتز؛ لأن الأشياء كلها تتكون فى نهاية الأمر من مونادات لا مادية. وفى الوقت نفسه ثمة مجال للتمييز بين مستويات مختلفة من الحقيقة الواقعية عن طريق درجات وضوح الإدراك. فإذا تساءلنا لماذا تتمتع موناد ما بدرجة أدنى من الإدراك وتتمتع موناد أخرى بدرجة أعلى منه؟ فإن الرد الوحيد يمكن أن يكون هو أن الله نظم الأشياء وفقا لمبدأ الكمال، وبذلك يقول ليبنتز أنه عندما يحدث التصور فى حالة الموجودات الإنسانية فإن المونادات التى كانت نفوساً حاسة من قبل "ترتفع إلى مستوى العقل وترقى إلى المزية التى تمتع بها الأرواح"[٧٤]. وكذلك، فإن النفوس "لا تكون عاقلة حتى تُخصص للحياة الإنسانية عن طريق التصور، ولكن عندما تصبح عاقلة وتكون لديها القدرة على الوعى والقدرة على الدخول مع الله فى وحدة جماعية، فإننى أعتقد أنها لا تهمل شخصية المواطنين فى جمهورية الله"[٧٥]. قد تبدو نظرية ليبنتز، من ناحية، أنها تتعرض لتأويل بمعنى ثورى.

٨- علاقة النفس بالجسم هى علاقة موناد مهيمنة بمجموعة من مونادات، بيد أنه ليس من السهل على الإطلاق تقديم تفسير دقيق لما عساها أن تكون العلاقة بالنسبة لليبنتز. ومع ذلك، فإنه لا بد من افتراض أفكار أساسية معينة عن طريق أى تأويل؛ فأولاً: النفس الإنسانية جوهر لا مادى، كما أن الجسم الإنسانى يتكون من مونادات لا مادية، وجسميته هى ظاهرة راسخة الأساس. وثانيًا: (وهذا القول ينتج من أولاً): لا يوجد تفاعل بمعنى التأثير الفيزيائى المباشر بين المونادات التى تكوّن الموجود

(٧٣) Monadology, 28: G., 6, 611: D., P. 222.

(٧٤) Monadology, 82: G., 6, 621: D. P. 231.

(٧٥) Letter to wanger 5: G., 7, 531: D., P. 192.

الإنسانى. وثالثًا: يرجع الانسجام، أو الاتفاق بين التغيرات فى المونادات الفردية التى تكوّن الموجود الإنسانى إلى الانسجام المقدر أزلاً. ورابعًا: لا بد أن تُفسر العلاقة بين النفس الإنسانية والموناد المهيمنة والمونادات التى تكوّن الجسم الإنسانى على نحو بحيث يكون من الممكن إعطاء معنى للأقوال التى تذهب إلى أن النفس والجسم يكونان موجوداً واحداً، وأن النفس تحكم الجسم بمعنى ما.

يرى ليبنتز أنه "يقال عن مخلوق إنه يفعل فى اتجاه الخارج، بقدر ما يكون فيه من الكمال، ويقال عن مخلوق آخر إنه ينفعل (أى يؤثر عليه مخلوق آخر) بقدر ما يكون غير كامل. وبالتالى يُنسب الفعل إلى الموناد بقدر ما تكون إدراكاتها متميزة، والانفعال بقدر ما تكون إدراكاتها مختلطة"(٧٦). وبذلك، يقال عن النفس الإنسانية إنها فعالة أو نشطة بقدر ما تكون إدراكاتها متميزة، ويقال عن الجسم الإنسانى إنه منفعل أو غير نشط بقدر ما تكون إدراكات المونادات التى يتكون منها مختلطة. وبهذا المعنى يقال إنه يخضع للنفس، والنفس تهيمن على الجسم أو تحكمه، كما أنه على الرغم من عدم وجود تفاعل بالمعنى الدقيق بين النفس والجسم، فإن التغيرات فى المونادات الأدنى التى تكوّن الجسم الإنسانى تحدث وفقا للانسجام المقدر أزلاً، بقصد أو من أجل التغيرات فى النفس التى هى موناد أسمى. إن النفس، أو الروح الإنسانية تفعل وفقا لحكمها على الشىء الأفضل الذى يجب أن تفعله، وحكمها موضوعى بحسب ما تكون إدراكاتها واضحة ومتميزة. ومن ثم، يمكن أن يقال إنها كاملة بقدر ما تكون إدراكاتها واضحة. ويربط الله التغيرات فى المونادات الأدنى التى تكوّن الجسم بالتغيرات فى الموناد الأسمى، أو النفس الإنسانية. وبهذا المعنى، يمكن أن يقال، بالتالى، إن النفس، بفضل كمالها الأعظم، تهيمن على الجسم وتؤثر عليه. وذلك ما يعنيه ليبنتز عندما يقول إن "مخلوقًا يكون أكمل من غيره إذا وجدنا فيه بصورة قبلية علة ما يحدث فى مخلوق آخر، وبهذا المعنى يقال إنه يؤثر على المخلوق الآخر"(٧٧). وعندما أوجد الله الانسجام

(٧٦) Monadology, 49: G, 6, 615: D., P. 225.

(٧٧) Monadology, 50: G., 6, 651: D., P. 225.

بين المونادات، ربط التغيرات فى المونادات الأدنى بالتغيرات فى المونادات الأكثر كمالاً وليس العكس. ويقول ليبنتز إنه من المشروع أن نتحدث بلغة عادية عن النفس التى تؤثر على الجسم، وعن التفاعل بينهما. بيد أن التحليل الفلسفى لمعنى هذه العبارات يكشف عن أنها تعنى شيئا مختلفًا نسبيًا عما تعنيه عادة؛ فإذا تحدثنا، مثلاً، عن الجسم الذى يؤثر على النفس، فإن المقصود هو أن النفس تكون إدراكاتها مختلطة وليست متميزة؛ أعنى أن الإدراكات لا يُنظر إليها بوضوح على أنها تصدر من مبدأ داخلى، بل يبدو أنها تأتى أو تصدر من الخارج. وبقدر ما تكون إدراكات النفس مختلطة، يقال إنها منفعلة وليست فعالة أو نشطة، ويؤثر عليها الجسم بدلاً من أن تحكم هى الجسم، غير أن ذلك يجب ألا يؤخذ على أنه يعنى أن هناك أى تفاعل فيزيائى بين النفس والجسم.

يتضح تمامًا، بالتالى، أنه ليست نفس المونادات هى التى تكوّن الجسم الإنسانى دائمًا؛ فالجسم الإنسانى يتخلص، إذا جاز هذا التعبير، من بعض المونادات ويكتسب أخرى باستمرار. وينشأ التساؤل: بأى معنى يمكن للمرء أن يتحدث بصورة مشروعة عن تغير مجموعة المونادات هذه من حيث إنها "جسم"؟ قلما يبدو أن نقول بالقدر الكافى إن المونادات تكوّن جسمًا لأن هناك موناد مهيمنة. إذا كان المرء يعنى ببساطة "بالموناد المهيمنة" موناد يتمتع بإدراكات متميزة؛ لأن الموناد المهيمنة، أو النفس تتميز عن المونادات التى تكوّن الجسم الإنسانى. ويجب ألا نقول، مثلاً، إن المونادات التى تكوّن جسم فرد ما وليكن (أ) هى جسم (أ)؛ لأن الموناد التى تكون نفس (أ) تمتلك إدراكات أكثر تميزًا؛ لأن الموناد التى تكون نفس (ب) تمتلك إدراكات أكثر تميزًا كذلك من الموناد التى تكوّن جسم (أ)، ومع ذلك فإن الموناد التى تكوّن جسم (أ) لا تكوّن جسم (ب). فما هى إذن الرابطة المعينة التى توحد المونادات التى تكوّن جسم (أ) بنفس (أ) والتى تجعل من الضرورى أن نتحدث عن المونادات التى تكوّن جسم (أ) على أنها جسم (أ) وليس على أنها جسم (ب)؟ لا بد أن نلجأ على الأقل إلى فكرة ذكرناها من قبل، ونقول إن مجموعة معينة متغيرة من المونادات تكوّن جسم (أ) بقدر ما يكون للتغيرات التى تحدث فى تلك المونادات "أسبابها القبلية" فى التغيرات التى تحدث فى الموناد التى هى نفس (أ). كما يمكن للمرء أن يقول ربما يكون للمونادات التى تكوّن الجسم الإنسانى وجهات نظر، أو إدراكات

تشبه، أو تقترب، ولكن بصورة غامضة، وفقا للانسجام المقدر أزلاً، من وجهة نظر المونادات المهيمنة، وبذلك يكون لها علاقة معينة بها. لكن يبدو أن السبب الرئيس للقول بأن هذه المونادات وليس تلك المونادات تكوّن جسم (أ) لا بد أن يكون هو أنه يمكن تفسير التغيرات فى المجموعة الأولى من المونادات، مع أنه لا يمكن تفسيرها فى المجموعة الأخرى، عن طريق العلّية الغائية، بواسطة الرجوع إلى التغيرات التى تحدث فى نفس (أ).

يتحدث ليبنتز فى رسائله إلى الأب دى بوس **Father des Bosses** عن "رابطة جوهرية" توحد المونادات لتشكّل جوهرًا واحدًا. بيد أنه لا يمكن استخدام هذا الافتراض بصورة مشروعة لبيان أن الفيلسوف لم يكن راضيًا عن تفسيره للعلاقة بين المونادات التى يقال إنها تشكّل شيئًا واحدًا؛ لأنه افترض الافتراض ردًا على تساؤل هو كيف يمكن إقرار العقيدة الكاثوليكية عن تحول قربان التناول إلى جسد المسيح ودمه، عن طريق فلسفته. وفى رسالة كتبها عام ١٧٠٩ افترض أن "تحول قربان التناول إلى جسد المسيح ودمه" يمكن تفسيره فى "فلسفتى" بالقول بأن المونادات التى يتألف من الخبز يُحط من شأنها بقدر ما يهمنا قوتها الفعالة البسيطة وقوتها المنفعلة، وإن وجود المونادات التى تكوّن جسد المسيح يتبدل، رغم أن قوى المونادات المشتقة التى تكوّن الخبز تبقى (من أجل التسليم بالعقيدة التى تقول إن أعراض الخبز تبقى بعد تحول قربان التناول إلى جسد المسيح ودمه). بيد أنه يقدّم فى رسائل فيما بعد نظرية "الرابطة الجوهرية"، وبذلك يقول فى رسالة كتبها عام ١٧١٢ إنه يمكن تفسير "تحول قربان التناول إلى جسد المسيح ودمه" بدون افتراض التخلص من المونادات التى تكوّن الخبز. ويمكن للمرء أن يقول بدلاً من ذلك إن "الرابطة الجوهرية" للخبز تتلاشى، وإن "الرابطة الجوهرية" لجسد المسيح تنطبق على نفس المونادات التى اتحدت من قبل فى جوهر واحد عن طريق الرابطة الجوهرية للخبز. ومع ذلك، فإن "ظاهرة" الخبز والخمر تظل وتبقى.

ومع ذلك، يجب ملاحظة أن ليبنتز يتحدث عن "تحول قربان التناول إلى جسد المسيح ودمه"، وأنه يقول إننا "نحن الذين نرفض تحول قربان التناول إلى جسد المسيح

ودمه لسنا بحاجة إلى هذه النظريات"[٧٨]. ولا يمكن للمرء، بالتالى، أن يستنتج أنه هو نفسه دافع عن مذهب "الرابطة الجوهرية". ومع ذلك، فإنه يعلن بالفعل أنه يميّز بين جسم غير عضوى، الذى هو ليس جوهرًا بصورة ملائمة، وجسم طبيعى عضوى الذى يكوّن ، مع موناداته المهيمنة، جوهرًا حقيقيًا واحدًا بذاته[٧٩]. ويصعب أن نرى كيف تبرر نظرية المونادات هذا الاستخدام للغة الإسكولائية بالفعل.

٩- معروف جيدًا أن ليبنتز ينتقد فى مؤلفه "أبحاث جديدة" هجوم لوك على نظرية الأفكار الفطرية. وإذا سلّمنا بإنكاره للتفاعل بين المونادات ونظريته عن الانسجام المقدر أزلاً، فإننا نتوقع بالتأكيد أن ليبنتز يقول إن الأفكار كلها فطرية؛ بمعنى أنها تنتج من الداخل، بفضل مبدأ داخل الذهن. ومع ذلك، فإنه فى واقع الأمر يستخدم مصطلح "فطرى" بمعنى خاص يساعده على أن يقول إن بعض الأفكار والحقائق هى التى تكون فطرية فقط؛ فهو يقول، مثلاً، إن "القضية: الحلو ليس هو المر، ليست فطرية بناء على المعنى الذى نعطيه لمصطلح الحقيقة الفطرية"[٨٠]. وبالتالى، من الضرورى أن نبحث كيف فهم ليبنتز مصطلَحَىِ "الأفكار الفطرية" و"الحقيقة الفطرية"

السبب الذى يقدمه ليبنتز للقول بأن القضية "الحلو ليس هو المر" ليست حقيقة فطرية هو أن "الإحساس بما هو حلو وما هو مر يأتى من الحواس الخارجية"[٨١]. ومن ثم، فإنه لا يمكن أن يعنى بوضوح بذلك أن الإحساس بما هو حلو وما هو مر يسببه التأثير الفيزيائى للأشياء الخارجية. وبمعنى آخر، لا يمكن أن يكون التمييز بين الأفكار الفطرية والأفكار غير الفطرية هو التمييز بين الأفكار التى تؤثر من الخارج، والأفكار التى تولد من الداخل؛ لا بد أن يكون هناك اختلاف أساسى بين النوعين من الأفكار، وحتى يكتشف المرء هذا الاختلاف لا بد أن يرجع إلى ما قلناه من قبل عن موضوع التفاعل.

(٧٨) G., 2, 399 (To des Bosses).

(٧٩) cf. on the Doctrine of Malebranche, 3: G., 3, 657: D. P. 234.

(٨٠) New Essays, 1, 1, 18, P. 84: G., 5, 79.

(٨١) Ibid.

إن العقل، أو المونادة المهيمنة يمكن أن تكون إدراكاتها واضحة، وبقدر ما تكون إدراكاتها واضحة يقال إنها فعالة أو نشطة، بيد أن إدراكاتها تكون مختلطة أيضًا، وبقدر ما تكون إدراكاتها مختلطة فإنه يقال إنها منفعلة أو غير فعالة. والسبب فى تسميتها "منفعلة" هو أن "الأسباب القبلية" للإدراكات المختلطة فى المونادة المهيمنة توجد فى تغيرات فى المونادات التى تكوّن الجسم الإنسانى. ويمكن القول، بلغة عادية، إن أفكارًا معينة تُستمد من الإحساس وترجع إلى تأثير الأشياء الخارجية على أعضاء الحس، مثلما أنه من حق الكوبرنيقيين أن يتحدثوا بلغة عادية عن الشمس التى تشرق وتغرب؛ لأن عبارات من هذا النوع تعبّر عن الظواهر.

كما يشير ليبنتز إلى أن أفكار الحس، أى الأفكار التى ليست فطرية، تتميز بالتخارج بمعنى أنها تمثل الأشياء الخارجية؛ "لأن النفس هى عالم صغير تكون فيه الأفكار المتميزة تمثلاً لله، وتكون فيه الأفكار المختلطة أو غير المتميزة تمثلاً للكون"(٨٢). بيد أن هذا القول لا بد أن يُقيد؛ فقد يبدو أن فكرة المكان تتميز بالتخارج، وبذلك تكون فكرة للحس مختلطة أو غير واضحة. غير أن ليبنتز يقول بوضوح إنه يمكن أن تكون لدينا فكرة واضحة عن المكان، وكذلك عن الحركة، والسكون، مثلاً، التى تأتى من "الحس المشترك"، أى من العقل نفسه؛ لأنها أفكار خالصة للفهم، و"يمكن تعريفها والبرهنة عليها"(٨٣). وعندما يتحدث ليبنتز عن أفكار الحس المختلطة أو غير المتميزة فإنه يفكر فى فكرة: "القرمزى"، و"الحلو"، و"المر" وغيرها؛ أى فى أفكار الصفات الخارجية فيما يبدو التى تفترض الامتداد، والتخارج المكانى، وتلك التى لا يمكن أن تخص فى طابعها الظاهرى المونادات. ومن ثم، فإن "الحلو"، و"المر" هما فكرتان مختلطتان أو غير متميزتين، والقضية "الحلو ليس هو المر" ليست حقيقة فطرية، ما دام أن هاتين الفكرتين المختلطتين "تأتيان من الحواس الخارجية".

---

(٨٢) New Essays, 2, 1, 1, P. 109: G., 5, P. 99.

(٨٣) New Essays, 2, 5, P. 129: G., 5, P. 116.

ومع ذلك فإن أفكارًا معينة تُستمد من العقل ذاته، لا من الحواس الخارجية؛ ففكرة التربيع والدائرية مستمدتان من العقل ذاته، كما أن "النفس تضم الوجود، والجوهر، والوحدة، والهوية، والسبب، والإدراك وأفكارًا أخرى كثيرة، لا يمكن أن تقدمها الحواس"(٨٤)؛ فهذه الأفكار مستمدة من التأمل، وبذلك فإنها أفكار فطرية، وفضلاً عن ذلك، فإننا نفترضها سابقًا عن طريق المعرفة الحسية (وهنا يقترب ليبنتز من موقف كانط).

ولكى نجعل المسألة أكثر جلاء ووضوحًا لا بد أن نلفت الانتباه إلى هذه المسألة. فى هذه القضية "المربع ليس هو الدائرة"، ينطبق مبدأ التناقض؛ الذى هو حقيقة فطرية من حقائق العقل، على أفكار مستمدة من العقل ذاته، لا من الحواس؛ إنه ينطبق، باختصار، على أفكار فطرية، ومن ثم يمكن أن نسمى القضية حقيقة فطرية. لكن لا يترتب على ذلك أن القضية "الحلو ليس هو المر"، هى حقيقة فطرية أيضا على أساس أن مبدأ التناقض ينطبق هنا على فكرتى الحلو والمر؛ لأن هاتين الفكرتين ليستا فطريتين، إن القضية هى"نتيجة مختلطة تنطبق فيها البديهية على حقيقة حسية"(٨٥). وبالتالى، رغم الواقعة التى تقول إنه فى القضية "الحلو ليس هو المر" ينطبق مبدأ التناقض، فإن هذه القضية الحقيقية ليست حقيقة فطرية بالمعنى الفنى عند ليبنتز.

وإذا كان المنطق والرياضيات "فطريين"، فإن الصعوبة الواضحة تنشأ، وهى أن الأطفال لا يولدون وهم مزودون بمعرفة قضايا المنطق والرياضيات. بيد أن ليبنتز لم يتصور أنهما كذلك؛ فالأفكار الفطرية فطرية بمعنى أن العقل يستمدها من ذاته، لكن لا يترتب على ذلك أن كل عقل يبدأ بمخزون، إذا جاز هذا التعبير، من أفكار وحقائق فطرية، أو حتى أن كل عقل يبلغ باستمرار معرفة واضحة بتلك الحقائق التى يمكن أن نستمدها منه. وفضلاً عن ذلك، لا ينكر ليبنتز أن التجربة قد تكون ضرورية للالتفات إلى أفكار وحقائق فطرية، أو بلوغ وعى واع بها. هناك "حقائق عما هو متميز" تكون فطرية ونستخدمها بتميز طبيعى، فعلى سبيل المثال: "كل شخص يستخدم قواعد

---

(٨٤) New Essays, 2, 1, 2, P. 111: G., 5, 100.

(٨٥) New Essays, 1, 1, 13, P. 89: G., 5, P. 79.

الاستنباط عن طريق منطق طبيعي دون أن يعيه"[٨٦]. إن لدينا كلنا معرفة غريزية بمبدأ التناقض، لا بمعنى أننا نفترض بالضرورة معرفة واضحة بالمبدأ، بل بمعنى أننا جميعاً نستخدم المبدأ بصورة غريزية. ومن أجل معرفة واضحة بالمبدأ ربما تكون التجربة مطلوبة وضرورية، ونشرع في تعلم الهندسة، مثلاً، بهذه الطريقة بالتأكيد؛ فليس لدينا معرفة واضحة بالهندسة من البداية. ولكن ليبنتز يرفض التسليم بأن "كل حقيقة فطرية تُعرف باستمرار، ويعرفها الجميع"[٨٧]، أو أن "كل ما يتعلمه المرء ليس فطريا"[٨٨]؛ فالطفل قد تكون لديه معرفة واضحة بنظرية هندسية عندما يُرسم خط بياني على السبورة، غير أن ذلك لا يعني أنه يكتسب فكرة المثلث، مثلاً، عن طريق الحواس؛ لأن المثلث الهندسي لا يمكن رؤيته؛ إذ إن الشكل الموجود على السبورة ليس هو مثلثًا هندسيًا.

وبالتالي، فإن الأفكار الفطرية، كما يرى ليبنتز فطرية بالفعل. ولا يعني ذلك ببساطة أن العقل لديه القدرة على أن يكوّن أفكارًا معينة، ثم يدرك العلاقات بينها؛ لأن خصوم الأفكار الفطرية يسلّمون بذلك. إنه يعني كذلك أن العقل لديه القدرة على اكتشاف هذه الأفكار فيه[٨٩]؛ فعن طريق تأمل العقل لذاته مثلاً، يدرك فكرة الجوهر. وبالنسبة للبديهية الفلسفية التي تقول لا يوجد شيء في النفس لا يأتي من الحواس، لا بد أن يضيف المرء بالتالي القول "ما عدا النفس ذاتها وانفعالاتها فلا شيء يكون في العقل لم يمر بالحواس أولاً، ما عدا العقل ذاته"[٩٠]. ومن ثم، يرفض ليبنتز الفكرة التي تقول إن العقل هو صفحة بيضاء في الأصل، إذا كان ذلك يعني أن "الحقائق تكون فينا مثلما يكون شكل هرقل في الرخام عندما لا يكون الرخام مُخلّقًا لاستقبال هذا الشكل، أو أي شكل آخر على الإطلاق"[٩١]. إن الأمر أشبه تمامًا بقطعة من الرخام مُجزعة حتى إنه

---

(٨٦) New Essays, 1, 2, 3, P. 88: G., 5, P. 83.

(٨٧) New Essays, 1, 2,11, P. 93: G., 5, P. 87.

(٨٨) New Essays, 1, 1, 23, P. 75: G.. 5, P. 71.

(٨٩) New Essays, 1, 1, 27, P. 75: G., 5, P. 70.

(٩٠) New Essays, 2. 1, 2, P. 111: G., 5, P.100.

(٩١) New Essays, preface, P. 46: G., 5, 45.

يمكن أن يقال إن شكل هرقل متضمن فيها بالفعل، رغم أن مجهوداً من جانب النحات يكون مطلوبًا وضروريًا قبل أن يظهر هذا الشكل، "وبذلك فإن أفكارًا وحقائق تكون فطرية بالنسبة لنا مثل: الميول، والعادات أو الميول الطبيعية وليس بوصفها أفعالاً، رغم أن هذه الإمكانات يلازمها أفعال باستمرار، غير محسوسة فى الغالب، تناظرها"(٩٢).

وفكرة الله هى من الأفكار التى يؤكد ليبنتز أنها فكرة فطرية بالمعنى الذى يصفه؛ "إننى أسلم باستمرار، ولا أزال أسلم بفكرة الله الفطرية، التى سلّم بها ديكارت"(٩٣). ولا يعنى ذلك أن كل الناس لديهم فكرة واضحة عن الله؛ "ما هو فطرى لا يُعرف فى البداية بوضوح ويميز من حيث إنه كذلك؛ فغالبًا ما يكون قدر من الاهتمام والمنهج ضروريا لكى ندركه، والطلاب لا يفعلون ذلك دائمًا، بل وحتى كل موجود إنسانى"(٩٤). والقول بأن فكرة الله فطرية يعنى بالنسبة لليبنتز، كما هى الحال بالنسبة لديكارت، أن العقل يمكنه أن يصل إلى هذه الفكرة من الداخل، وعن طريق التأمل الداخلى فقط يمكنه أن يعرف صدق أو حقيقة القضية التى تقول إن الله موجود. بيد أننا يمكن أن نترك أدلة ليبنتز على وجود الله للفصل القادم(٩٥).

(٩٢) Ibid.

(٩٣) New Essays, 1, 1, 1, P. 70: G., 5,600.

(٩٤) New Essays, 1, 1, P. 70: G., 5,66.

(٩٥) New Essays, 2, 1, 21, P. 94: G., 5,88.

الفصل الثامن عشر

ليبنتز (٤)

الدليل الأنطولوجي - الدليل على وجود الله من الحقائق الأزلية - الدليل من حقائق الواقع - الدليل من الانسجام المقدر أزلاً - مشكلة الشر - التقدم والتاريخ

١- يسلّم ليبنتز بصحة، أو بالصحة الممكنة، لخطوط عديدة من الأدلة على وجود الله؛ "تذكّر أننى بينت كيف تكون الأفكار فينا، لا دائمًا بحيث نعيها، ولكن دائما بحيث يمكن أن نستمدها من أعماقنا، ونجعلها قابلة للإدراك. وهذا هو ما أعتقده أيضا بالنسبة لفكرة الله، التى أتمسك بأنه يمكن البرهنة على إمكانها ووجودها بأكثر من طريقة... كما أننى أعتقد أن كل الوسائل التى استخدمت تقريبًا للبرهنة على وجود الله جيدة، وقد تكون مفيدة، لو أننا أكملناها..."[١]. وسأنظر أولاً فيما يقوله عن "الدليل الأنطولوجى".

يجب أن نتذكر أن الدليل الأنطولوجى، لو أخذناه كدليل صورى خالص، هو محاولة لبيان أن القضية التى تقول "الله موجود" هى قضية تحليلية، وصدقها واضح بصورة قبلية. أعنى، أنه إذا فهم أى شخص فكرة الموضوع؛ أى الله، فإنه يرى أن المحمول؛ أى الوجود، متضمن فى الموضوع. إن فكرة الله هى فكرة موجود كامل بصورة أسمى. ومن ثم، فإن الوجود كمال. وبالتالى فإن الوجود متضمن فى فكرة الله؛

(١) New Essays, 4, 10, 7, P. 505: G. 5, 419-20.

أعنى أن الوجود يخص ماهية الله. وبالتالى، فإنه يمكن تعريف الله بأنه الموجود الضرورى من حيث إنه الموجود الذى يوجد بالضرورة. ولا بد أن يوجد بالتالى؛ لأنه سيكون من التناقض أن ننكر وجود الموجود الذى يوجد بالضرورة. وبذلك، فإننا عن طريق تحليل فكرة الله نستطيع أن نرى أن الله موجود.

لقد اعترض كانط فيما بعد على هذا الخط من الدليل وهو أن الوجود ليس كمالاً، والوجود ليس محمولاً لأى شىء بالطريقة التى تكون بها صفة محمولاً لموضوع ما. ولكن ليبنتز يؤمن بأن الوجود كمال[٢]، ويتحدث عنه من حيث إنه محمول[٣]. وبذلك فإنه يميل إلى الدليل، ويوافق على أنه من الخلف والاستحالة أن نتحدث عن الله بوصفه موجودًا ممكنا فحسب؛ لأنه إذا كان الموجود الضرورى ممكنًا، فإنه يكون موجودًا. إن الحديث عن موجود ضرورى ممكن فحسب هو تناقض فى الألفاظ؛ "إذا افترضنا أن الله ممكن، فإنه يكون موجودًا، وهذه هى ميزة خاصة بالألوهية وحدها"[٤]. وكان ليبنتز فى نفس الوقت مقتنعًا بأن الدليل كما هو مُقدم لم يكن دليلاً دقيقًا؛ لأنه يفترض أن فكرة الله هى فكرة موجود ممكن. والقول بأنه إذا كان الله ممكنًا، فإنه يكون موجودًا، لا يبين بذاته أن الله ممكن. وقبل أن يكون الدليل قاطعًا ومقنعًا، لا بد من البرهنة على أن فكرة الله هى فكرة موجود ممكن. ومن ثم، يتجدث عن الدليل بدون هذا البرهان من حيث إنه ناقص، فعلى سبيل المثال "الإسكولائيون، بمن فيهم معلمهم الملائكى[*] أساءوا فهم هذا الدليل، واعتبروه استدلالا زائفًا. وهم بذلك مخطئون تمامًا، وديكارت الذى درس الفلسفة الإسكولائية مدة طويلة فى الكلية اليسوعية فى لافليش، كان محقًا تمامًا

---

(٢) On the Cartesian Demonstration of the Existence of God: G., 4, 401 - 2: D., p.132.

(٣) New Essays, 4,197, P. 401: G., 5, 339.

(٤) New Essays, 4, 10, 7, P. 504: G., 5, 419.

(*) المعلم الملائكى هو القديس توما الأكوينى. (المترجم).

فى إعادة تقريره: "إنه ليس استدلالاً زائفًا، بل هو برهان غير تام، يفترض شيئا يجب إثباته ليصبح واضحًا من الناحية الرياضية؛ أعنى أنه يفترض ضمنيا أن هذه الفكرة عن الموجود العظيم كل العظمة والكامل كل الكمال ممكنة ولا تتضمن تناقضا"(٥). ويرى ليبنتز أن هناك باستمرار افتراضًا سابقًا من جانب الممكن: "أعنى أنه يتم الإقرار بأن كل شيء ممكن حتى تتم البرهنة على إمكانه"(٦). بيد أن الافتراض السابق لا يكفى لتحويل الدليل الأنطولوجى إلى برهان دقيق. ومع ذلك، حالما تتم البرهنة على أن فكرة الموجود الكامل بصورة أسمى هى فكرة الموجود الممكن، "فإنه يمكن أن يقال إنه تتم البرهنة على وجود الله قبليا"(٧). إن الديكارتيين لم يعيروا اهتماماً كافيًا، من وجهة نظر ليبنتز، إلى البرهنة على إمكان الموجود الكامل بصورة أسمى. ولا ريب فى أنه كان محقًا، ولكن ديكارت، كما ذكرنا من قبل فى أثناء حديثنا عنه، قام بمحاولة بالفعل فى رده على المجموعة الثانية من الاعتراضات لبيان أن الله ممكن عن طريق البرهنة على أنه لا يوجد تناقض فى فكرة الله. وهذا هو خط البرهان الذى يقبله ليبنتز نفسه. ومع ذلك، فإنه صحيح أن ديكارت قام بمحاولة كنوع من الرد أو التفسير، عندما وُجهت إليه اعتراضات.

الممكن هو اللامتناقض عند ليبنتز. ومن ثم، عندما يشرع فى البرهنة على أن فكرة الله هى فكرة موجود ممكن، فإنه يشرع فى بيان أن الفكرة لا تحتوى على تناقض. وذلك يعنى بالفعل أن لدينا فكرة متميزة عن الله من حيث إنه كمال أسمى ولا متناه؛ لأنه إذا تمت البرهنة على "أن الفكرة متناقضة ذاتيًا فإننا قد نشك فيما إذا كانت لدينا أى فكرة، إذا تحدثنا بصورة ملائمة. فنحن نستطيع أن نستخدم كلمتى "دائرة مربعة" مثلاً، ولكن بأى معنى تكون لدينا فكرة دائرة مربعة؟ إن السؤال هو عما إذا كان تحليل

---

(٥) New Essays, 4, 10, 7, PP. 503-4: G., 5, 418-19.

(٦) On the Cartesian Demonstation of the Existence of God. G., 4, 405: D., P. 134.

(٧) On the Cartesian Demonstation of the Existence of God. G., 4, 405: D., P. 136.

فكرة الله يبين أنها تتكون من فكرتين أو أكثر متعارضتين أم لا. ويؤكد ليبنتز بالتالى أنه "يجب علينا أن نبرهن بدقة يمكن تصورها تمامًا على أن هناك فكرة عن موجود كامل تمام الكمال، وهى فكرة الله"[٨].

وعندما كتب ليبنتز إلى محرر "مجلة تريفو" Journal de Trevoux عام ١٧٠١ أكد أولاً أنه إذا كان الموجود الضرورى ممكنًا، فإنه موجود. ثم ساوى بين الموجود الضرورى والموجود نفسه، وانتقل كالتالى: "إذا كان الموجود بذاته غير ممكن، فإن الموجودات كلها عن طريق موجودات أخرى تكون غير ممكنة كذلك؛ لأنها لا توجد فى نهاية الأمر إلا عن طريق موجود بذاته. وبذلك لا يمكن أن يوجد شيء... إذا لم يكن الموجود الضرورى ممكنا، لن يكون أى موجود ممكنًا. ويبدو أن هذا البرهان لم يستمر طويلاً حتى هذا الوقت"[٩]. ويبدو أن الأمر انتقال مفاجئ إلى دليل بعدى. غير أن ليبنتز لم يبرهن على موجود بذاته من موجود حادث موجود، وإنما من إمكان موجود حادث. وقد يقال، بالطبع، إننا لا نعرف إمكانه إلا لأننا نسلّم بموجودات حادثة موجودة، أى لأننا نعرف أن هناك قضايا موجبة ممكنة. وتفترض العبارة "وبذلك لا يمكن أن يوجد شيء" العبارة الأخرى "ولكن شيئا ما موجود بالفعل" مع نتيجة "وبالتالى فإن الموجود الحادث ممكن". ومع ذلك، فإن ليبنتز يظل داخل مجال الإمكان، بصورة حرفية. ومع ذلك، فإنه يضيف إلى هذا الجزء من البرهان القول "ومع ذلك، فإننى عملت جاهداً فى مكان آخر على البرهنة على أن الموجود الكامل ممكن".

وربما تشير العبارة الأخيرة إلى بحث عنوانه "فى أن الموجود الأكثر كمالاً موجود"، عرضه ليبنتز على إسبينوزا فى عام ١٦٧٦: "إننى أسمى كل خاصية بسيطة تكون موجبة ومطلقة، أو تعبر عما تعبر عنه بدون أى حد أقصى كمالاً"[١٠]، وخاصية من هذا النوع لا يمكن تعريفها، أو تحليلها. وبالتالى، لا يمكن البرهنة على تعارض كمالين؛

(٨) On the Cartesian Demonstation of the Existence of God, G., 4, 405: D., P.133.

(٩) On the Cartesian Demonstation of the Existence of God, G., 4, 406: D., P.138.

(١٠) New Essays, Appendix, 10, PP. 714-15: G., 7, 261-2.

لأن البرهان يتطلب تحليل الألفاظ. وتعارضهما ليس واضحًا بذاته. ولكن إذا لم يكن عدم تعارض الكمالات واضحًا، ولا يمكن البرهنة عليه، فإنه يمكن أن يكون هناك موضوع لكل الكمالات. إن الوجود كمال. وبالتالى، فإن الموجود الذى يوجد بفضل ماهيته يكون ممكنًا. وبالتالى، فإنه يكون موجودًا.

ويفترض هذا الدليل مسبقًا أن الوجود كمال. كما أنه يبدو أنه عرضة لاعتراض رآه ليبنتز ممكنًا "لأننا لا نرى عدم إمكانه، فمعرفتنا محدودة"(١١). كما أن هذا الاعتراض قد يوجه إلى الدليل على إمكان الله الذى قدمه ليبنتز فى كتابه "المونادولوجيا"؛ "ينفرد الله، أو الموجود الضرورى، بهذه الميزة وهى أنه لا بد أن يوجد إذا كان ممكنًا. ولما لم يكن هناك شيء يحول دون إمكان ذلك الذى لا يتضمن حدودًا، ولا نفيًا، ولا يحتوى بالتالى على تناقض، فإن هذا وحده يكفى لإثبات وجود الله قبليًا"(١٢). وهذا الخط من الدليل؛ أى إن فكرة الموجود الكامل بصورة أسمى هى فكرة موجود بدون حد أقصى، وتلك هى فكرة موجود بدون تناقض، وبالتالى فكرة موجود ممكن، نقول إن هذا الخط من الدليل هو نفسه مثل الدليل فى البحث الذى عرضه ليبنتز على إسبينوزا. وهو عرضة لنفس الخط من الاعتراض؛ وهو أنه ليس من حق المرء أن يساوى بين الإمكان السلبى (أى عدم وجود تناقض مميز) والإمكان الإيجابى. إنه يجب أن تكون لدينا فى البداية فكرة واضحة، ومتميزة، وكافية عن الماهية الإلهية.

٢- ويقدم ليبنتز دليلاً قبليًا آخر على وجود الله وهو الدليل من الحقائق الأزلية والضرورية، وقد كان هذا الدليل هو دليل القديس أوغسطين المفضل. إن قضايا الرياضيات، مثلاً، ضرورية وأزلية؛ بمعنى أن صدقها مستقل عن تجربة أى أشياء حادثة؛ فالقضية التى تقول إن الشكل المحاط بثلاثة خطوط مستقيمة تكون له ثلاث زوايا هى حقيقة ضرورية، سواء كانت هناك أى مثلثات موجودة بالفعل أم لا. ويقول ليبنتز إن هذه الحقائق الأزلية ليست "أوهاما"(١٣). وبالتالى، فإنها تتطلب أساسًا ميتافيزيقيا،

---

(١١) On the Cartesian Demonstation of the Existence of God, G., 4, 402: D., P. 133.

(١٢) Monadology, 45: G., 6, 614: D., P. 135.

(١٣) On the Cartesian Demonstation of the Existence of God, G., 7, 305: D., P. 103.

ونحن مجبرون على أن نقول إنها "لا بد أن تمتلك وجودها فى ذات معينة ضرورية بصورة مطلقة ومن الناحية الميتافيزيقية؛ وهى الله"، وبالتالى، يكون الله موجوداً.

وهذا دليل يصعب فهمه إلى حد ما؛ فنحن، كما يقول ليبنتز، لسنا مجبرين على أن نفترض أن "الحقائق الأزلية... تعتمد على الإرادة الإلهية... إن سبب الحقائق يكمن فى أفكار الأشياء، المتضمنة فى الماهية الإلهية نفسها"(١٤). كما أن "الذهن الإلهى هو منطقة الحقائق الأزلية، أو الأفكار التى يتوقف عليها وجودها"(١٥). ولكن بأى معنى يمكن أن يقال إن الحقائق الأزلية "توجد" فى الذهن الإلهى؟ ولو كانت موجودة فى الذهن الإلهى بالفعل، فكيف نعرفها؟ قد يقال إن الحقائق الأزلية افتراضية (بمعنى إذا سلمنا بأن هناك مثلثا، فإن مجموع زواياه الثلاث تساوى ١٨٠ درجة)، وإنها تخص مجال الإمكان؛ لأن دليل ليبنتز من قضايا ضرورية هو حالة خاصة من الدليل من الممكنات على وجود الله من حيث إنه أساسها البعيد. ويبدو أن هذا التأويل يكتسب تدعيمًا أو سندًا من القول "إذا كان ثمة واقع فى الماهيات أو فى الإمكانات، أو فى الحقائق الأزلية، فلا بد أن يقوم سبب هذا الواقع على شىء موجود وفعلى؛ وبالتالى على وجود الموجود الضرورى الذى تتضمن ماهيته وجوده، أو الذى يكفيه أن يكون ممكنا ليكون واقعيًا"(١٦). بيد أن قولاً واضحًا مطلوب وضرورى لمعنى القول إن القضايا التحليلية تمتلك واقعًا، ومطلوب كذلك لبيان علاقتها الدقيقة بالذهن الإلهى.

٣- كما يستخدم ليبنتز مبدأ السبب الكافى للبرهنة من حقائق الواقع على وجود الله؛ فالبنسبة لحدث معين، أو بالنسبة لوجود أى شىء معين فى سلسلة الموجودات المتناهية يمكن تقديم تفسير له عن طريق علل متناهية. وقد تستمر عملية التفسير عن طريق علل متناهية إلى ما لا نهاية فلكى نفسر (أ)، (ب)، (ج) يكون ضروريًا أن نذكر (د)، (هـ)، (و)، ولكى نفسر (د)، (هـ)، (و) لابد أن نذكر (س)، (ص)، (ع)، وهكذا بدون نهاية،

---

(١٤) G., 7, 311 (Specimen).

(١٥) Monadology, 44: G., 6, 614: D., P. 224.

(١٦) Monadology, 44: G., 6, 614: D. P. 224.

لا لأن السلسلة المتناهية ترتد إلى الماضى فحسب، بل أيضا بسبب التركيب اللامتناهى للكون فى أى لحظة معينة. ولكن "لما كانت كل هذه التفصيلات لا تحتوى إلا على ممكنات أخرى، أسبق منها وأشد تفصيلاً، وكل واحدة منها تحتاج إلى تحليل مشابه لتفسيرها، فإننا لن نحرز تقدماً، ولا بد أن يوجد السبب الكافى أو الأخير خارج سلسلة أو مجموع سلاسل هذه التفصيلات من الممكنات، مهما بلغت هذه السلسلة حداً لا نهاية له. وبذلك لا بد أن توجد العلة الأخيرة للأشياء فى جوهر ضرورى، لا توجد فيه تفصيلات التغيرات إلا على نحو سام، من حيث إنه يوجد فى مصدرها. وهذا الجوهر هو الذى نسميه الله. ولما كان هذا الجوهر هو السبب الكافى لكل هذه التفصيلات، المترابطة معًا أوثق ارتباط، فإنه لا يوجد سوى إله واحد يكفى"[١٧]. ويرى ليبنتز أن هذا الدليل هو دليل بعدى[١٨].

يلاحظ ليبنتز فى بحثه "عن المصدر البعيد للأشياء" أن حقائق الواقع ضرورية بصورة مشروطة؛ بمعنى أن حالة لاحقة من حالات العالم تحددها حالة سابقة: "إن العالم الموجود حاليًا ضرورى، من الناحية الفيزيائية، أو بصورة مشروطة، ولكن ليس بصورة مطلقة، أو من الناحية الميتافيزيقية"[١٩]. وعندما ننظر إلى نظرية ليبنتز عن القضايا نرى أن كل حقائق الواقع، أو القضايا الوجودية ما عدا قضية واحدة (وهى قضية "الله موجود") هى حقائق عرضية عنده، أى إنها ليست ضرورية من الناحية الميتافيزيقية. وبالتالى، لا بد أن نبحث عن المصدر البعيد "لسلسلة الحالات، أو سلسلة الأشياء، أو التجمع الذى يكوّن العالم"[٢٠] خارج السلسلة؛ أى إنه لا بد أن ننتقل "من الضرورة الفيزيائية أو المشروطة التى تحدد حالات العالم اللاحقة عن طريق الحالات السابقة، إلى شىء مطلق، أو إلى ضرورة ميتافيزيقية، لا يمكن أن يكون سببها معطى"[٢١].

---

(١٧) Monadology, 37-9: G., 6, 613: D., P. 223.

(١٨) Monadology, 45: G., 6, 614: D., P. 224.

(١٩) On the Cartesian Demonstation of the Existence of God, G., 7, 303: D., P. 101.

(٢٠) Ibid.

(٢١) Ibid.

ويعنى ليبنتز بالملاحظة الأخيرة أنه لا يمكن تقديم سبب خارجى (أو علّة) على وجود الله؛ فالموجود الضرورى هو علته الكافية. وإذا كنا نعنى "بالسبب" "العلّة"، فإن الله ليس له علّة، فماهيته هى العلة الكافية لوجوده.

ويعتمد هذا الدليل، كما يرى كانط، على الدليل الأنطولوجي. وقول كانط يُكرر باستمرار، ولكن التكرار المستمر لا يجعله صحيحًا. صحيح، بالطبع، أنه "إذا لم يمكن تفسير العالم إلا عن طريق وجود موجود ضرورى، فبالتالى لا بد أن يكون هناك موجود تتضمن ماهيته وجوده؛ لأن ذلك هو ما نعنيه بالموجود الضرورى"[٢٢]. بيد أنه لا يترتب على ذلك أن إمكان موجود ضرورى يفترضه سابقًا خط الدليل القائم على وجود أشياء متناهية وحادثة. وليبنتز نفسه يقبل الدليل الأنطولوجى، كما رأينا، ولكن دليله البعدى على وجود الله لا يتضمن الدليل الأنطولوجي.

٤- كما يبرهن ليبنتز بصورة بعدية على وجود الله من الانسجام المقدر أزلاً: "إن هذا الانسجام التام لجواهر كثيرة جدًا لا يتصل بعضها ببعض لا يمكن أن يأتى إلا من علّة عامة"[٢٣]. وبذلك ، فإن لدينا "برهانًا جديدًا على وجود الله، وهو واضح بصورة مدهشة"[٢٤]. إن الدليل على وجود الله ببساطة من نظام الطبيعة وانسجامها، وجمالها "يبدو أنه لا يمتلك إلا يقينًا أخلاقيا"، رغم أنه يكتسب "ضرورة ميتافيزيقية تمامًا عن طريق النوع الجديد من الانسجام الذى أدخلته؛ وهو الانسجام المقدر أزلاً"[٢٥]. وإذا قبلنا نظرية ليبنتز عن المونادات التى لا نوافذ لها، فإن تبادل أو ارتباط أنشطتها المنسجم يستدعى الانتباه بالتأكيد. ولكن "برهان" ليبنتز "الجديد" على وجود الله يعتمد على القبول السابق لإنكاره لكل تفاعل بين المونادات حتى إنه لم يحصل على تأييد كبير بالصورة التى قدمها.

---

(٢٢) Bertrand Russel, History of western philosophy, PP. 610-11.

(٢٣) A New System of Nature, 16: G., 4, 486: D., P. 79.

(٢٤) Ibid.

(٢٥) New Essays, 4, 10,10, P. 507: G., 5, 421.

٥- يرى ليبنتز، كما ذكرنا فى الفصل الأخير، أن الله يفعل باستمرار من أجل ما هو أفضل وأحسن، حتى إن هذا العالم لا بد أن يكون هو أفضل كل العوالم الممكنة. وإذا تحدثنا بإطلاق، فإننا نقول إن الله فى إمكانه أن يخلق عالمًا مختلفًا، ولكن إذا تحدثنا من الناحية الأخلاقية، فإننا نقول إنه ليس فى إمكانه أن يخلق سوى أفضل وأحسن عالم ممكن. وهذه هى نزعة ليبنتز التفاؤلية، التى أثارت سخط شوبنهور، الذى يرى أن هذا العالم هو أسوأ كل العوالم الممكنة، ويوجه اعتراضًا على وجود خالق محسن وخير. وإذا سلّمنا بهذا الموقف المتفائل، يكون واجبًا على ليبنتز أن يفسر بجلاء ووضوح كيف أن الشر الموجود فى العالم لا يمثل دحضًا لموقفه هذا. لقد أعطى ليبنتز اهتمامًا ملحوظًا لهذا الموضوع، ونشر فى عام ١٧١٠ مؤلفه "الثيوديسيا، مقالات فى خيرية الله، وحرية الإنسان وأصل الشر".

يميز ليبنتز بين ثلاثة أنواع من الشر: "قد يكون الشر شرًا ميتافيزيقيًا، وفيزيائيًا، وأخلاقيًا: الشر الميتافيزيقى يكمن فى نقص أو عدم كمال محض، والشر الفيزيائى يكمن فى المعاناة، والشر الأخلاقى يكمن فى الخطيئة"[(٢٦)]. وسأبين حالاً ما نسميه "الشر الميتافيزيقى". والآن أريد أن أوجه الانتباه إلى مبدأين عامين يصرح بهما ليبنتز: أولهما: الشر نفسه يكمن فى الانعدام privation، لا فى كيان إيجابى. وبذلك ليس له علّة فاعلة، إذا تحدثنا بصورة ملائمة؛ لأنه يكمن فى "ذلك الذى لا تحدثه العلّة الفاعلة. وهذا هو السبب فى أن الإسكولائيين دأبوا على وصف علّة الشر بأنها ناقصة"[(٢٧)]. وقد طرح القديس أوغسطين هذه الفكرة من قبل[(٢٨)]. وثانيهما: لا يريد الله الشر الأخلاقى مطلقًا، غير أنه يسمح به فقط. أما الشر الأخلاقى الفيزيائى، أو المعاناة فإنه (أى الله) لا يريده بصورة مطلقة، بل بصورة مشروطة على افتراض، مثلاً، أنه يكون وسيلة لغاية خيرة، مثل المساهمة فى تحقيق الكمال الأعظم لمن يعانى.

(٢٦) Theodicy, 21, P. 136 (page references are to be the trans. By E. M. Huggard, listed in the Appendix): G., 6, 115.

(٢٧) Theodicy, 20: G., 6, 115.

(٢٨) Theodicy, 378, P. 352: G., 6, 340.

الشر الميتافيزيقى نقص، وهو النقص المتضمن فى الموجود المتناهى من حيث هو كذلك، فالموجود المخلوق متناه بالضرورة، والموجود المتناهى ناقص بالضرورة، وهذا النقص هو جذر أو أساس إمكان الخطأ والشر؛ "أين نجد نحن أولئك الذين يستمدون كل وجود من الله مصدر الشر؟ والرد هو أنه لا بد أن نبحث عنه فى طبيعة المخلوقات المثالية، من حيث إن هذه الطبيعة متضمنة فى الحقائق الأزلية الموجودة فى ذهن الله بصورة مستقلة عن إرادته؛ لأنه يجب علينا أن نضع فى الاعتبار أن هناك نقصًا أصليا فى المخلوق قبل الخطيئة؛ لأن المخلوق محدود فى ماهيته، مما ينجم عنه أنه لا يستطيع أن يعرف كل شىء، ويخدع نفسه، ويقع فى أخطاء أخرى"[٢٩]. وبذلك فإن مصدر الشر البعيد هو مصدر ميتافيزيقى، ويثار التساؤل: كيف لا يكون الله مسئولا عن الشر عن طريق الواقعة المحض التى تقول إنه خلق العالم، وأعطى بالتالى الوجود لأشياء محدودة وناقصة؟ ورد ليبنتز هو أن الوجود أفضل من عدم الوجود. ومن حيث إن لدينا الحق فى التمييز بين لحظات مختلفة فى الإرادة الإلهية، فإننا نستطيع أن نقول إن الله أراد "فى البداية" الخير، ولكن لما كان نقص المخلوقات لا يعتمد على الاختيار الإلهى، وإنما على ماهية المخلوقات المثالية، فإن الله لا يمكن أن يختار أن يخلق بدون أن يختار أن يخلق موجودات ناقصة، ومع ذلك، فإنه اختار أن يخلق أفضل عالم ممكن. إن الإرادة الإلهية منظورًا إليها ببساطة فى ذاتها تريد ببساطة الخير، ولكن "بعد ذلك"، أى إنها عندما أُعطيت القرار الإلهى بالخلق، أرادت أفضل ما هو ممكن. "يريد الله الخير فى البداية، ثم يريد بعد ذلك الأفضل والأحسن"[٣٠]، ولكنه لا يمكن أن يريد "الأفضل والأحسن" بدون أن يريد وجود الأشياء الناقصة. وحتى فى أفضل كل العوالم الممكنة لا بد أن تكون المخلوقات ناقصة.

وعندما يعالج ليبنتز مشكلة الشر الفيزيائى والأخلاقى فإنه يفترض سابقًا موقفه الميتافيزيقى. وله الحق تمامًا فى أن يفعل ذلك؛ لأن موقفه الميتافيزيقى هو الذى أثار

---

(٢٩) Theodicy, 20, PP. 135-6: G., 115.

(٣٠) Theodicy, 23, P. 137: G., 116.

المشكلة (ومع ذلك، فإنه يعطى اهتمامًا أكبر للواقعة التى تقول إن مذهب الانسجام المقدر أزلاً جعل هذه المشكلة أكثر حدة مما تكون عليه فى أى حالة فى فلسفة مؤلهة).
ولما كان ليبنتز يفترض مسبقًا أن العالم هو أفضل العوالم الممكنة، فإنه يرى أنه "يجب على المرء أن يؤمن أنه حتى المتاعب والآلام هى جزء من النظام"(٣١)؛ فهى كلها تنتمى إلى النسق، وليس لدينا مبرر لأن نفترض أن عالمًا آخر هو أفضل عالم. وعلى أية حال، هناك خير فيزيائى أكثر من الشر الفيزيائى فى العالم. وفضلاً عن ذلك، فإن المتاعب الفيزيائية هى "نتائج للشر الأخلاقى"(٣٢). إنها تخدم أغراضًا مفيدة كثيرة؛ لأنها تكون عقابًا على الخطيئة، ووسيلة لإتمام الخير. وبالنسبة للحيوانات "لا يستطيع المرء أن يشك فى وجود الألم بينها، ولكن يبدو كما لو لم تكن لذاتها وآلامها قوية مثلما تكون عند الإنسان؛ لأن الحيوانات، لأنها لا تتأمل، لا تتأثر بالحزن الذى يلازم الألم، ولا بالفرح الذى يلازم اللذة"(٣٣). وعلى أية حال، إن نتيجة ليبنتز العامة هى أن هناك خيرًا فى العالم أكثر من الشر بصورة لا مثيل لها، وأن الشر الموجود فى العالم ينتمى إلى النسق كله، الذى يجب أن يؤخذ بوصفه كلاً واحدًا. إن الآلام أو المتاعب تؤدى إلى فرح أو راحة أكثر إشراقًا. ويميل ليبنتز من وجهة النظر الميتافيزيقية إلى جعل الشر ضروريا. "وبالتالى، لما كان الله قد خلق كل واقع إيجابى الذى هو ليس أبديًا، فإنه قد خلق مصدر الشر (وهو النقص)، إن لم يكن ذلك يكمن بالأحرى فى إمكان الأشياء أو الصور، التى لم يخلقها الله؛ لأنه ليس خالق ذهنه الخالص"(٣٤). وعندما يعالج ليبنتز الشرور الفيزيائية العينية، فإنه يكتب بطريقة تبدو لعقول كثيرة سطحية، و "تحض على الفضيلة" بمعنى مستهجن؛ ففى مقدمة مؤلفه "الثيوديسيا" يقول: "لقد حاولت أن أحض على الفضيلة فى كل الأمور"(٣٥).

---

(٣١) Theodicy, 241, P. 276: G., 261.
(٣٢) Theodicy, 241, P. 276: G.6,261.
(٣٣) Theodicy, 250, P. 281: G., 6,288.
(٣٤) Theodicy, 380, P. 353: G., 6,341.
(٣٥) Theodicy , P. 71: G., 6,47.

وعلى أية حال، إن المشكلة التى يهتم بها ليبنتز هى مشكلة الشر الأخلاقى، وفى مؤلفه "الثيوديسيا" يكتب عن هذا الموضوع بإسهاب، مع إحالات كثيرة إلى فلاسفة آخرين، وإلى لاهوتيين إسكولائيين. وهو يبين، بالفعل، معرفة مدهشة بالمجادلات الإسكولائية، مثل تلك التى كانت بين "أنصار توما الأكوينى" و"أنصار مولينا". وهذا الإسهاب يجعل تلخيص موقفه أمرًا صعبًا إلى حد ما، رغم الواقعة التى تقول إنه كتب مختصرًا أو تلخيصًا لمؤلفه "الثيوديسيا". ولكن السبب الأكثر أهمية للصعوبة التى يجدها المرء فى تحديد موقف ليبنتز فى صورة مقتضبة هو أنه يبدو أنه يربط وجهتى نظر مختلفتين.

من الصعوبات التى يواجهها كل مؤله يحاول أن يحل مشكلة الشر هى بيان كيف أن الله لا يكون مسئولا عن الشر الأخلاقى فى العالم الذى خلقه، والذى يحافظ عليه فى الوجود. وفى الرد على هذه الصعوبة، يستخدم ليبنتز نظرية الشر الإسكولائية من حيث إنها عدم: "لقد كان الأفلاطونيون، والقديس أوغسطين، والإسكولائيون على حق فى قولهم إن الله هو علّة العنصر المادى للشر الذى يكمن فى الإيجاب، وليس هو علة العنصر الصورى الذى يكمن فى العدم"[٣٦]. إن الشر الأخلاقى هو انعدام النظام الصحيح فى الإرادة؛ فإذا قتل شخص ما وليكن أ شخصا آخر وليكن ب بإطلاق عيار نارى عليه، فإن فعله من الناحية الفيزيائية هو نفسه مثلما لو أنه قتل ب بعيار نارى فى دفاع عن النفس مشروع؛ غير أنه يوجد فى الحالة الأولى انعدام النظام الصحيح الذى لا يوجد فى الحالة الثانية. ومن ثم، فإن ليبنتز يربط هذا العدم أو الانعدام بما يسميه "الشر الميتافيزيقى". "وعندما يقال إن المخلوق يعتمد على الله من حيث إنه يوجد، ومن حيث إنه يفعل، بل وحتى إن الحفظ هو خلق مستمر ومتواصل، فإن ذلك صحيح فى أن الله يعطى دائما للمخلوق، وينتج باستمرار، كل ما هو إيجابى، وخير، وكامل فيه... ومن جهة أخرى، تنشأ صنوف النقص، والعيوب فى العمليات من القصور الأصلى الذى لا يستطيع المخلوق سوى أن يتلقاه منذ البداية الأولى لوجوده، عن طريق

(٣٦) Theodicy, 30, P. 141: G., 6,120.

الأسباب المثالية التى تحده وتقيده؛ لأن الله لا يمكنه أن يعطى المخلوق كل شىء بدون أن يجعله إلها، وبالتالى، لا بد أن تكون هناك درجات مختلفة فى صنوف كمال الأشياء، وكذلك فى صنوف القصور من كل نوع"(٣٧). ويتضمن ذلك أن أفعال الإنسان الشريرة هى تجلى، إذا جاز هذا التعبير، لنقص وقصور ماهيته من حيث إنها متضمنة فى الفكرة عن نفسه فى الذهن الإلهى. وبهذا المعنى فإنها تبدو أنها ضرورية، بل وحتى ضرورية من الناحية الميتافيزيقية. ومع ذلك، فإنها لا تتوقف على الإرادة الإلهية إلا بمعنى أن الله اختار أن يخلق. ورغم أنه خلق أفضل عالم ممكن بحرية، فإنه ليس فى إمكانه أن يخلق حتى هذا العالم بدون أن يخلق موجودات ناقصة. وفضلاً عن ذلك، إذا كان ليبنتز يؤكد فكرته عن الممكنات من حيث إنها وجود مطلوب، ومن حيث إنها مكملة للوجود، إذا جاز هذا التعبير، فإنه يستمر ليقول إن وجود العالم ضرورى، ولذلك لا يمكن أن يكون الله مسئولا عن الشر فى العالم.

بيد أن تطورات فكره هذه تجعله قريبًا جدًا من الإسبينوزية. وهو لم يطوّر أفكاره بهذه الطريقة فى واقع الأمر؛ فقد اختار بدلاً من ذلك أن يشدد على الحرية الإلهية والإنسانية، وأن يفسح مجالاً للمسئولية الإنسانية، وللجزاءات بعد الموت. لقد خلق الله العالم بحرية، لكنه أراد بإيجاب العنصر الإيجابى، لا عنصر العدم أو الشر، بقدر ما يهمنا الشر الأخلاقى على أية حال. فهذا الشر لا بد أن يُنسب إلى الفاعل الإنسانى الذى يُجازى أو يُعاقب بعد الموت بعدالة. وعندما كتب ليبنتز ضد فكرة ديكارت عن الخلود بدون ذاكرة، يؤكد أن "الخلود بدون ذاكرة هو عبث تمامًا، لو نظرنا إليه من الناحية الأخلاقية، لأنه يحطم كل جزاء، وكل مكافأة، وكل عقاب.. ولكى نرضى أمل الجنس البشرى، لا بد أن نبرهن على أن الله الذى يحكم الجميع حكيم، وعادل، ولا يترك شيئًا بدون جزاء، وبدون عقاب. وتلك هى أسس الأخلاق العظيمة..."(٣٨)، ولكن إذا كانت الجزاءات الأزلية لها ما يبررها، فإنه يجب إقرار الحرية وتأكيدها.

---

(٣٧) Theodicy. 31, PP. 141-2: G., 6,121.

(٣٨) G., 4, 400: D., P.9.

ومع ذلك، فإن صعوبة جسيمة تواجه ليبنتز هنا أيضا؛ فكل المحمولات المتعاقبة لموضوع معين تضم بداخلها، كما يرى، فكرة هذا الموضوع بالفعل. وبالتالى، فإن الجوهر يكون مماثلاً للموضوع، وكل محمولاته وأفعاله تكون متضمنة فى ماهيته بالفعل. وبالتالى، فإن أفعال الإنسان كلها يمكن التنبؤ بها من حيث المبدأ، بمعنى أن عقلاً لا متناهيًا يستطيع أن يتنبأ بها؛ فكيف إذًا يمكن وصفها بأنها حرة بصورة ملائمة؟ يؤكد ليبنتز فى مؤلفه "الثيوديسيا" الحقيقة الواقعية للحرية بقوة، ويبين أن كتابًا إسكولائيين معينين "عميقى التفكير" طوروا فكرة قرارات الله المحددة سلفًا ليفسروا المعرفة الإلهية بأحداث المستقبل، وأكدوا الحرية فى الوقت نفسه. لقد حدد الله للناس سلفًا أن يختاروا هذا أو ذاك بحرية. ثم يضيف القول بأن مذهب الانسجام المقدر أزلاً يفسر المعرفة الإلهية دون أن تكون هناك حاجة إلى إدخال تحديد سابق مباشر عن طريق الله، أو التسليم بوسائل علمية عند المولينيين. ويتفق هذا المذهب مع الحرية تمامًا؛ لأنه حتى على الرغم من أنه مؤكد قبليًا أن الإنسان يقوم باختيار معين، فإن اختياره لا يصدر من إكراه أو إجبار، ولكنه لأنه يميل عن طريق العلل الغائية إلى أن يختار بهذه الطريقة.

وليس من المفيد أن نناقش بإسهاب وتفصيل مسألة ما إذا كانت الحرية تتفق مع مقدمات ليبنتز المنطقية والميتافيزيقية إذا لم يعرّف المرء "الحرية" أولاً؛ إذا كان المرء يعنى بالحرية "حرية عدم الاكتراث أو اللامبالاة"، فإنها تكون مرفوضة أو غير مقبولة فى مذهب ليبنتز؛ كما يؤكد هو نفسه عدة مرات؛ فهو يسميها فكرة وهمية أو خيالية. وعند ليبنتز أن "هناك باستمرار سببًا مهيمنًا يدفع الإرادة إلى اختيارها، ويكفى لتأكيد حرية الإرادة أن يميل هذا السبب بدون ضرورة"(٣٩). ولا بد من التمييز بين الضرورة الميتافيزيقية والضرورة الأخلاقية، ويجب ألا يتوحد التحديد أو التعين بالضرورة الميتافيزيقية؛ إذ يمكن أن يكون هناك تحديد أو تعين يتفق مع الحرية ولكنه ليس هو نفسه مثل الضرورة المطلقة؛ لأن عكس ما هو مُحدد ليس تناقضًا، ولا يمكن تصوره منطقيًا. وبينما يتحدث البعض عن "حتمية"، فإن ليبنتز يتحدث عن "الحرية". وإذ عرّف

(٣٩) Theodicy, 45, P. 148: G., 6,127.

المرء الحرية بأنها "تلقائية ترتبط بالفهم"(٤٠)، فإن ذلك يتفق، بلا ريب، مع مقدمات ليبنتز المنطقية والميتافيزيقية. ولكن قد يثار شك فيما إذا كانت تتفق مع قبوله فكرتى الخطيئة، والجزاءات الأزلية فى مؤلفه "الثيوديسيا"، إن الإنسان البسيط أو العادى على الأقل يميل إلى الاعتقاد بأنه يصعب الشك فى "الخطيئة" وفى العقاب الجزائى إلا فى حالة الموجودات التى ينبغى أن تفعل خلاف ما تفعل، والتى يكون فى إمكانها أن تفعل خلاف ما تفعل، لا بمعنى أن مجرى آخر للفعل يكون ممكنا منطقيًا فحسب، بل أيضًا بمعنى أنه يكون ممكنا من الناحية العملية.

ويصعب، بالتالى، تجنب الانطباع الذى يقول إن ثمة تعارضًا بين مضامين مقدمات ليبنتز المنطقية والميتافيزيقية، وتصريحات "الثيوديسيا اللاهوتية المعتدلة. وفيما يخص هذه المسألة، لا بد أن أعترف بأننى أتفق مع برتراند رسل. وفى الوقت نفسه لا وجود، كما أعتقد، لسبب معقول لاتهام ليبنتز بعدم الإخلاص، أو افتراض أن لاهوته تتحكم فيه ببساطة دوافع المنفعة الذاتية. وفضلاً عن ذلك، لقد كان ملمًا بمذاهب لاهوتية وميتافيزيقية معينة كان يُفسر فيها مصطلح "الحرية" بمعنى خاص، ومع ذلك لم يكن هو الأول من بين اللاإسبينوزيين الذين نظروا إلى "الحرية" على أنها تتفق مع "الحتمية". لقد قال هؤلاء اللاهوتيون والميتافيزيقيون إن فكرة الإنسان الساذج أو البسيط عن الحرية مختلطة أو غير واضحة، وتحتاج إلى توضيح وتصحيح. ويعتقد ليبنتز الشئ نفسه بلا شك؛ أى عما إذا كان التمييز الذى يقوم به بين الضرورة الميتافيزيقية والضرورة الأخلاقية يكفى لمساعدة المرء على تقديم معنى واضح لمصطلح "الحرية" هو مسألة محل خلاف.

٦- ولا يعنى ليبنتز بالقول إن العالم هو أفضل كل العوالم الممكنة أنه يتضمن أن العالم يبلغ حالته القصوى من الكمال فى أى لحظة، فهو فى تقدم وتطور مستمر. إن الانسجام فى الكون "يجعل الأشياء كلها تتقدم نحو الفضل الإلهى بطرق طبيعية"(٤١).

---

(٤٠) G., 7, 108 (Intia scientae Generalis, H).

(٤١) Monadology, 88, G., 6, 622: D., P. 231.

وعندما يتحدث ليبنتز عن التقدم نحو الفضل الإلهي، يبدو أنه كان يدور بخلده سمو نفوس حساسة معينة، وفقًا لخطة الانسجام المقدر أزلاً، إلى منزلة الأرواح، أو النفوس العاقلة، وهي منزلة تجعلها "صورًا من الألوهية نفسها"(٤٢)، لديها القدرة على معرفة نسق الكون، والقدرة على "الدخول مع الله في نوع من الحياة الجماعية". وتؤلف وحدة الأرواح المنسجمة "مدينة الله؛ وهي عالم أخلاقي داخل عالم الطبيعة"(٤٣). ويُنظر إلى الله بوصفه مهندس الآلة الكونية، وبوصفه ملك مدينة الأرواح، على أنه موجود واحد وهو نفسه، ويتم التعبير عن هذه الوحدة "بالانسجام بين مملكة الطبيعية ومملكة الفضل الإلهي الأخلاقية"(٤٤). وكما أن ليبنتز تصور إمكان صعود موناد معينة سلم المونادات في التحقيق التدريجي لإمكاناتها، فإنه ينظر كذلك إلى نسق المونادات على أنه يتقدم نحو حد مثالي من التطور، وهذا التطور أو التقدم ليس له نهاية. وعندما يتحدث عن الحياة الأخرى، فإنه يرى أن "الغبطة أو السعادة القصوى، التي يلازمها تجلي الخالق للمغتبطين في السموات، لا يمكن أن تكون تامة أو كاملة؛ لأن الله لا متناه، فلا يمكن معرفته تمامًا. وبالتالي، فإن سعادتنا لا تكمن، وينبغي ألا تكمن في بهجة كاملة أو تامة حيث لا يكون هناك شيء نرغبه، سوى تقدم دائم ومستمر نحو ملذات جديدة وكمالات جديدة"(٤٥). ونجد هذا التصور للتقدم الذي لا ينتهي والكمال الذاتي عند كانط، الذي تأثر أيضا بفكرة ليبنتز عن مدينة الله، وفكرته عن الانسجام بين المملكة الأخلاقية ومملكة الطبيعة من حيث إنه هدف التاريخ. وتمثل هذه الأفكار العنصر التاريخي في فلسفة ليبنتز. إنه لم يؤكد فحسب حقائق المنطق والرياضيات الأبدية، بل يؤكد أيضًا التجلي الذاتي والكمال الذاتي للجواهر الفردية التي ترتبط معًا في رابطة من الانسجام. لقد حاول أن يربط جانبي فلسفته بتفسير المونادات بأنها موضوعات منطقية، بيد أن

---

(٤٢) Monadology, 83, G., 6, 631.

(٤٣) Monadology, 86, G., 6, 622.

(٤٤) Monadology, 87: G., 6, 622.

(٤٥) The principles of Nature and Grace 18: G., 6, 606: D., P. 217.

الواقعة تظل، وهى أنه اخترق، إذا جاز هذا التعبير، حدود عصر التنوير العقلى عن طريق الجانب التاريخى من فلسفته لا عن طريق الجانب المنطقى والرياضى منها. ومع ذلك، فإن الجانب التاريخى من فلسفته يخضع فى الوقت نفسه للجانب الرياضى، فلا شىء جديد يظهر؛ إذ يمكن التنبؤ بكل شىء، وكل تطور يشبه معالجة نسق من أنساق المنطق أو الرياضيات. صحيح أن التاريخ عنده يحكم مبدأ التوافق أو الكمال، ولا يحكمه مبدأ التناقض، ولكن الميل لإخضاع مبدأ التوافق أو الكمال لمبدأ التناقض موجود باستمرار.

ملحـــق

قائمة مراجع مختصرة

1. With very few exceptions, articles have not been mentioned in the following Bibliography. For further bibliographical material recourse may be had to Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII Jahrhunderts by M. Frischeisen- Kohler and W. Moog (mentioned below); to the Repertoire Bibliographique (supplement to the Revue philosophique de Louvain, formerly Revue neoscolastique de philosophie); toBibiographia philosophica, 1934- 45, Vol. I, Bibligraphia Historiae philosphiae, edited by G.A. De Brie (Utrecht and Brussels, 1950); to the Bibliography of philosophy published quarterly at Paris (Vrin) for the International Institue of Philosophy (first number Jan. - March 1954); and to the Bulletin analytique (3 partie, Philosophie) published at Paris by the Centre de Documentation of the Centre Nationale de la Recherche Scientifque.

2. The letters E.L. in brackets, following the word 'London' after the title of a book, mean that the book in question belongs to the Everyman's Library, published by Messrs. J.M. Dent and sons Ltd. No dates for these books are given here, as the numbers of the series are frequently reprinted. (and the format is being changed).

3. The attention of students may be specially drawn to the works on individual philosophers published in the Pelican philosophy series edited by professor A.J. Ayer. Written by experts, their cheapness makes them of obvious utility to students. Volumes mentioned below are described as Penguin Books, the date being added. The place of publication (Harmondsworth, Middlesex) is not given.

أعمال عامة

Abbagnano, N. storia della Fiosofia: II. Parts prima. Turin, 1949.

Adamson, R. The Development of Modern philosophy, with other Lectures and Essays. Edinburgh, 1908 (2 nd edition).

Alexander, A.B.D. A short History of philosophy. Glasgow, 1922 (3 rd edition).

Brehier, E. Histoire de la philosophie: II, la philosophie modern; I "Partie, XVII' et XVIII sieclės, Paris, 1942. (Brehier's work is one of the best histories of philosophy and it contains brief, but useful, bibliographies).

Carre, M.H. Phases of Thoughi in England. Oxford, 1949.

Castell, A. An Introduction to Modern philosophy in Six problems. New York, 1943.

Catlin, G. A History of the Political Philosophers. London, 1950.

Collins, J. A History of Modern European philosophy. Milwaukee, 1954. (This work by a Thomist can be highly recommended. It contains useful bibliographies).

De Ruggiero, G. Storia della fiosofia: IV, al filosofia moderna. I. L'eta cartesiana; 2, l'eta dell' illuminismo. 2 Vols. Bari, 1946.

De Ruvo, V. Il problema della verita da Spinoza a Hume. Padua, 1950

Deussen, P. Allgemeine Geschichte der philosphie: II, 3, von Descartes bis Schopenhauer. Leipzig, 1920 (2nd edition).

Devaux, P. De Thales a Bergson, Introduction historique a la philosophie, Liege.1948.

Erdmann, J. E. A History of philosophy: II, Modern philosophy, translated by W. S. Hough. London, 1889, and subsequent editions.

Falckenberg, R. Geschichte der neuern philosophie. Berlin, 1921 (8th edition).

Ferm. V. (editor) A History of philosophical Systems. New York, 1950. (This work consists of essays, of uneven merit, by different writers on different periods and branches of philosophy).

Fischer, K. Geschichte der neuern philosophie. 10 Vols. Heidelberg, 1897- 1904. (This work includes separate volumes on Descates, Spinoza and Leibniz, as Listed under these names).

Fischl, J. Geschichte der philosophie, 5 Vols. II, Renaissance und Barock, Neuzeit bis Leibniz; III, Aufklarung und deutscher Idealismus. Vienna, 1950.

Frischeisen- Kohler, M. and Moog, W. Die philosphie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII Jahrhunderts. Berlin, 1924, reproduction, 1953. (This is the third volume of the new revised edition of

Ueberweg's Grundriss der Geschichte der philosphie. It is useful as a work of reference and contains extensive bibliographies. But it is hardly suited for continuous reading).

Fuller, B. A. G. A History of philosophy. New York, 1945 (revised edition)

Hegel, G. W. D. Lectures on the History of philosophy, translated by E.S. Haldane and F. H. Simson. Vol. III. London, 1895. (Hegel's Phistory of philosophy forms part of his system. His outlook influenced several of the older German historians, such as Erdmann and Schwegler)

Heimsoeth, H. Metaphysik der Neuzeit. Two parts. Munich and Berlin, 1927 and 1929. (This work is contained in the Handbuch der philosophie edited by A. Baeumler and M.schroter)

Hirschberger, J. Geschichte der Philosophie: II, Neuzeit und Gegenwart. Freiburg i. B., 1952. (This is an objective account by a Catholic writer who is a professor at the University of Frankfurt-a- M)

Hoffding, H. A History of philosophy (modern), translated by B.E. Meyer. 2 Vols. London, 1900 (American reprint, 1924).

A Brief History of Modern Philosophy, translated by C. F. Sanders. London, 1912.

Jones, W.T. A History of Western Philosophy: II, The Modern Mind. New York, 1952.

Lamanna, E. P. Storia della filosofia: II, Dall, eta cartesiana alla fine dell, ottocento. Florence, 1941.

Leroux, E. and Leroy, A. La Philosophy anglaise classique. Paris, 1951.

Lewes, G. H. The History of philosophie: II, Modern philosophy. London, 1867.

Maréchal, J. Précis d'histoire de la philosophie modern, de la renaissance a kant. Louvain, 1933; revised edition, Paris, 1951.

Marias, J. Historia de la fiosofia. Madrid, 1941.

Mellone, S. H. Dawn of Modern Thought. Oxford, 1930. (This work deals with Descartes, Spinoza and Leibniz, and forms a short and useful introduction).

Meyer, H. Geschichte der abendlandischen weltanschauung: IV, von der Renaissance zum deutschen Idealismus. Wurzburg. 1950.

Miller, H. An Historical Introduction to Modern Philosophy . New York, 1947.

Morris, C. R. Locke, Berkeley, Hume. Oxford, 1931. (A useful, short introduction).

Rogers, A. K.A Student's History of philosophy. New York, 1954 (3rd edition reprinted). (A straightforward textbook).

Russell, Bertrand. History of Western Philosophy and its Connection with political and Social Circumstances from the Earliest Times to the present Day. London, 1946, and reprints (This volume is unusually lively and entertaining; but its treatment of a number of important philosophers is both inadequate and misleading).

Sabine, G. H. A. History of political Theory. London, 1941. (A valuable study of the subject).

Schilling, K. Geschichte der Philosophie: II, Die Neuzeit. Munich, 1953. (Contains useful bibliographies).

Seth, J. English philosophers and schools of philosophy. London, 1912.

Sorley, W. R. A History of English philosophy. Cambridge, 1920 (reprint 1937).

Souilhé, J. La philosophie chretienne de Descartes a nos jours. 2 Vols. Paris, 1934.

Thilly, F. A History of philosophy, zevised by L. wood New York, 1951.

Thonnard, F. J. Precis d'histoire de la philosophie. Paris, 1941 (revised edition).

Turner, W. History of philosophy. Boston and London, 1903.

Vorlander, K. Geschichte der Philosophie: II, Die Philosophie der Neuzeit bis Kant, edited by H. Knittermeyer. Hamburg. 1955.

Webb, C.C. J. A History of philosophy, with especial reference to the formation and Development of its problems and Conceptions, translated by J. H. Tufts. New York and London, 1952 (reprint of 1901 edition). (This notable work treats the history of philosophy according to the development of problems).

Windelband, W. Lehrbuch der Geschichte der philosophie, edited by H. Heimsoeth with a concluding chapter, Die philosphie im 20 Jahrhundert mit einer Uebersicht uber den stand der philosophie geschichtlichen Forschung. Tubingen, 1935.

Wright, W. K. A History of Modern philosophy. New York, 1941.

الفصل الثاني حتى الفصل السادس: ديكارت

نصـــوص

Euvres de Descartes, edited by C. Adam and P. Tannery. 13 Vols. Paris, 1897-1913. (This is the standard edition, to which references are generally made)

Correspondance de Descartes edited by C. Adam and G. Milhaud. Paris, 1936 FF. (Standard edition)

The philosophical Works of Descartes, translated by E.S. Haldane and G.R.T. Ross. 2 Vols. Cambridge, 1911-12 (corrected edition, 1934; reprint, New York, 1955). (The first volume contains Rules, Discourses, Meditations, Principles, though in the Case of a large number of sections dealing with astronomical and physical matters only the headings are given; Search after Truth, Passions of the Soul and Notes Against a programme. The second volume contains seven sets of Objections with Descartes replies, a letter to Clerselier, and a letter to Dinet).

Euvres et letters, with introduction and notes by A. Bridoux. Paris, 1937.

A Discourse on Method (together with the Meditations and excerpts from the principles) translated by J. Veitch, with an introduction by A. D. Lindsay, London (E.L).

Discourse on Method. New York, 1950.

Discours de la méthode Text and commentary by E. Gilson. Paris, 1939 (2dn edition).

Discours de la méthode with a preface by J. Laporte and introduction and notes by M. Barthelemy. Paris, 1937.

Discours de la méthode with introduction and notes by L. Liard. Paris, 1942.

The Meditations concerning First philosophy. New York, 1951.

Meditationes de prima philosphia, with introduction and notes by G. Lewis. Paris, 1943.

Entretiens avec Burman. Manuscrit de Gottingen. Text edited, translated and annotated by C. Adam. Paris, 1937.

The Geometry of Rene Descartes, Translated by D.E. Smith and M. L. Latham. New York, 1954.

Lettres sur la morale. Text revised and edited by J. Chevalier. Paris, 1935 (and 1955).

Descartes: Selections, edited by R. M. Eaton. New York, 1929.

Descartes: Philosophical Writings. Selected and translated by M.K. Smith. London, 1953.

Descartes: Philosophical Writings. A Selection translated and edited by E. Anscombe and P. T. Geach, with an introduction by A. Koyre. London, 1954.

Adam, C. Descartes, sa vie, son oeuvre, Paris, 1937.

Alquié, F. La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes. Paris, 1950.

Balz, A. G. A. Descartes and the Modern Mind. New Haven (U.S.A), 1952.

Beck, L. J. The Method of Decartes. Oxford, 1952. (a valuable study of the Regulae).

Brunschvicg. L. Descartes. Paris, 1937.

Cassirer, E. Descartes. New York, 1941.

Chevalier, J. Descartes. Paris, 1937 (17th edition).

De Finance, J. Cogito cartesien et reflexion thomiste. Paris, 1946.

Devaux, P. Descartes philosophy. Brussels, 1937.

Dijksterhuis, E. J. Descartes et le cartésianisme hollandais. Etudes et documents. Paris, 1951.

Fischer, K. Descartes and his School. New York, 1887.

Gibson, A. B. The Philosophy of Descartes. London, 1932. (This work and the volume, mentioned below, by Dr. Keeling, form excellent studies for English readers) Great Thinkers: VI, Descartes (in Philosophy. 1935)

Gilson, E. Index Scolastico- cartesien. Paris, 1921.

La Liberté chez Descartes et la théologie. Paris, 1913.

Etudes sur le rôle de la pensée medievale dans la formation du système cartésien. Paris. 1930).

Gouhier, H. La Pensée religieuse de Descartes. Paris. 1924.

Gueroult, M. Descartes selon l'ordre des raisons. 2 vols. Paris, 1953. Nouvelles réflexions sur la prevue ontologique de Descartes. Paris, 1955.

Haldane, E. S. Descartes: His life and Times. London, 1905.

Jaspers, K. Descartes und die philosphie. Berlin. 1956 (3rd edition)

Joachim, H. M. Descartes' Rules for the Direction of the Mind, Oxford, 1956.

Keeling, S.V. Descartes. London, 1934 (See remark under Gibson)

Laberthonniere, L. Etudes sur Descartes. 2 Vols. Paris, 1935. Etudes de philosophie cartésienne. Paris, 1937. (These volumes are contained in the Euvres de Laberthonniere, edited by L. Canet)

Laporte, J. Le rationalisme de Descartes. Paris, 1950.

Lewis, G. L'individualité selon Descartes. Paris, 1950 Le probléme de l'inconscient et le cartésianisme. Paris, 1950

Mahaffy. J. P. Descartes. Edinburgh and London, 1892.

Maritain, J. Three Refoemers: Luther, Descartes, Rousseau. London, 1928.

The Dream of Descartes, translated by M. L. Andison. New York, 1944.

Mesnard, P. Essai sur la morale de Descartes. Paris, 1936.

Natorp, P. Descartes, Erkenntnistheorie. Marburg, 1882.

Oligiati, F. Cartesio. Milan, 1934.

La filosofia di Descartes. Milan, 1937.

Rodis- Lewis, G. La morale de Descartes. Paris, 1957.

Serrurier, C. Descartes, l'homme et le penseur. Paris, 1951.

Serrus, C. La méthode de Descartes 'et son application à la métaphysique. Paris, 1933.

Smith, N. K. Studies in the Cartesian Philosophy. London, 1902. New Studies in the philosophy of Descartes. London, 1953.

Versfeld, M. An Essay on the Metaphysics of Descartes. London, 1940.

There are a number of volumes of essays on Descartes by different authors, such as:

Cartesio nel terzo centenario del Discorso del metodo. Milan, 1937.

Congres Descartes. Travauz du IX congrès International de philosophie, edited by P. Bayer. Paris, 1937.

Causeries cartésiennes. Paris, 1938.

Descartes. Homenaje en el tercer centenario del Discurso del Metodo. 3 Vols. Buenos Aires, 1937.

Escritos en Honor de Descartes. La Plata, 1938.

Note. For Gassendi (Opera, Lyons, 1658, and Florence, 1727) see The

Philosophy of Gassendi by G.S. Brett (New York, 1908) For Mersenne (Correspondance, Published by Mme. P. Tannery, edited and annotated by C. De Waard and R. Pintard, 3 Vols., Paris 1945-6) see Mersenne ou la naissance du mecanisme by R. Lenoble (Paris, 1943).

الفصل السابع: بسكال

نصوص

Qeuvres complètes, edited by L. Brunschvicg, E. Boutroux and F. Gazier. 14 Vols. Paris, 1904-14.

Greater Shorter Works of Pascal, translated by E. Caillet and J.C. Blankenagel. Philadelphia, 1948.

Pensées et opuscules, with an introduction and notes by L. Brunschvicg. Paris, 1914 (7th edition); re-edited, 1934.

Pensées, edited in French and English by F. Stewart. London, 1950.

Pensées, translated by W.F. Trotter, with an introduction by T.S. Eliot. London (E.L.).

There are many editions of the pensees; for example, those by H. Massis (Paris, 1935), J.Chevalier (Paris, 1937). V. Giraud (Paris, 1937). Z. Tourneur (Paris, 1938), and the palaeographic edition by Z.tourneur (Paris, 1943).

Discours sur les passions de l'amour de Pascal. Text and commentary by A. Ducas. Algiers, 1953.

Benzecri, E. L'esprit humain selon Pascal. Paris, 1939.

Bishop, M. Pascal, the Life of Genius, New York, 1936.

Boutroux, E. Pascal. Paris, 1924 (9th editon).

Brunschvicg, L. Le génie de Pascal. Paris, 1924.

Pascal. Paris, 1932.

Caillet, E. The Clue to Pascal. Philadelphia, 1944.

Chevalier, J. Pascal. London, 1930.

Falcucci, C. Le problème de la vérité chez Pascal. Toulouse, 1939.

Fletcher, F. T. H. Pascal and the Mystical Tradition. Oxford, 1954.

Guardini, R. Christhiches Bewussisein. Versuche uber Pascal. Leipzig, 1935.

Guitton, J. Pascal et Leibniz. Paris, 1951.

Jovy, E. Etudes pascaliennes. 5 Vols. Paris, 1927-8.

Lafuma, L. Histoire des pensées de Pascal (1656-1952). Paris, 1954.

Laporte, J. Le cur et la raison selon Pascal. Paris, 1950.

Lefebvre, H. Pascal, Paris, 1949.

Mesnard, J. Pascal, His Life and Works. New York, 1952.

Russier, J. La foi selon Pascal. 2 Vols, 1949.

Sciacca, M.F. Pascal. Brescia, 1944.

Serini. P. Pascal, Turin, 1942.

Sertillanges, A-D. Blaise Pascal. Paris, 1941.

Soreau, E. Pascal. Paris, 1935.

Stewart, H.F. The Secret of Pascal. Cambridge, 1941.

Blaise Pascal. London (Britisb Academy Lecture) 1942.

The Heart of pascal. Cambridge, 1945.

Stocker, A. Das Bild vom Menschen bei Pascal. Freiburg I.B. 1939.

Storwki, F. Pascal et son temps. 3 Vols. Paris, 1907-8.

Vinet, A. Etudes sur Blaise Pascal. Lausanne, 1936.

Webb, C.C.J. Pascal's philosophy of Religion. Oxford, 1929/

Woodgate, M. V. Pascal and his Sister Jacqueline. St. Louis (U.S.A). 1945.

Archives de philosophy (1923, Cahier III) is devoted to Etudes sur Pascal. Paris.

نصـــوص

Geulincx opera phiosophica, edited by J. P. N. Land. 3 vols. The Hague, 1891-3.

دراســـات

Balz, A. G.A. Cartesian Studies. New York, 1951.

Bouillier, F. Histoire de la philosophie cartésienne. 2 vols. Paris, 1868 (3rd edition).

Covotti, A. Storia della filosofia. Gli occasionalisti: Geulincx Malebranche. Naples, 1937.

Hausmann, P. Das Freiheitsbroblem bei Geulincx. Bonn, 1934.

Land, J. P. N. Arnold Geulincx und seine Philosophie. The Hague, 1895.

Prost, J. Essai sur l'atomisme et l'occasionalisme dans la philosophie cartésienne. Paris, 1907.

Samtleben, G. Geulincz, ein Vorganger spinozas. Halle, 1885.

Terraillon, E. La morale de Geulincx dans ses rapports avec la philosophie de Descartes. Paris, 1912.

Van der Haeghen, V. Geulincx. Etudes sur sa vie, sa philosophie et ses ouvrages. Ghent, 1886.

الفصل التاسع: مالبرانش

نصـــوص

Qeuvres complètes, edited by D. Roustan and P. Schrecker. Paris, 1938 ff (Critical edition).

Quvres complètes. II vols. Paris, 1712.

Entretiens sur la métaphysique et sur la religion, edited by P. Fontana Paris, 1922.

Entretiens sur la métaphysique et sur la religion, edited with an introduction and notes by A. Cuvelier. Paris, 1945.

Dialogues on Metaphysics and on Religion, translated by M. Ginsberg. London, 1923.

Méditations chrétiennes, edited by H. Gouhier. Paris, 1928.

De la recherche de la vérite edited with an introduction by G.Lewis. 2 vols. Paris, 1945.

Traité de morale edited by H. Joly. Paris, 1882 (republished 1939).

Traité de l'amour de Dieu, edited by D. Roustan. Paris, 1922.

Entretien d'un phiosophe chrétien et d'un philosophe chinois, edited with an introduction and notes by A. Le Moine. Paris, 1936.

Church, R. W. A. Study in the philosophy of Malebranche. London, 1931. (Recommended).

Delbos, V. Etude sur la philosophie de Malebranche. Paris, 1925.

De Matteis, F. L'occasionalismo e il suo sviluppo nel pensiero di N. Malebranche, Naples, 1936.

Ducasse, P. Malebranche, se vie, son oeuvre, sa philosophie. Paris, 1942.

Gouhier, H. La vocation de Malebranche. Paris, 1926.

La philosophie de Malabranche et son

expérience religieuse, Paris, 1948 (2nd edition).

Gueroult, M. Etendue et psychologie chez Malebranche, Paris, 1940.

Laird, J. Great Thinkers: VII, Malebranche (article in philosophy. 1936).

Le Moine, A. Les vérités eternelles selon Malebranche. Paris, 1936.

Luce, A. A. Berkeley and Malebranche. London, 1934.

Mouy, P. Les lois du corps d'après Malebranche. Paris, 1927.

Nadu, P. S. Malebranche and Modem philosophy. Calcutta 1944.

There are several collections of papers on Malebranche; for example, Malebranche nel terzo centenario della sua nascita (Milan, 1938) and Malebranche. Commemcoration du troisieme centenaire de sa naissance (Paris, 1938).

نصـــوص

Werke, edited by C. Gebhardt. 4 vols. Heidelberg, 1925. (Critica edition).

Opera quotquot reperta sunt, edited by J. Van Vloten and J. P.N. Land. 2 vols. The Hague, 1882; 3 vols. 1895;4 vols. 1914.

The Chief Works of Benedict de Spinoza, translated with an introduction by R. H. M. Elwes. 2 vols. London, 1883; revised edition, 1903. (vol. 1 contains the Tractatus thelogico- politicus and the Tractatus politicus. Vol. II the De intellectus emendation, the Ethica and Select Letters) Reprinted in one volume, New York, 1951.

The principles of Descartes' Philosophy (together with Metaphysical Thoughts) translated by H. H. Britan. Chicago, 1905.

Short Treatise on God, Man and his Well-Being, translated by A. Wolf. London, 1910.

Spinoza's Ethics and De intellectus emendation, translated by A. Boyle, with an introduction by G. Santayana. London (E.L).

Spinoza: Writings on Political philosophy, edited by A. G. A. Balz. New York, 1937.

Spinoza: Selections, edited by J. Wild. New York, 1930.

The Correspondence of Spinoza, edited by A . Wolf, London, 1929.

Bidney, D. The psychology and Ethics of Spinoza: A Study in the History and Logic of Ideas. New Haven (U.S.A) 1940.

Brunschvicg, L. Spinoza et ses contemporains. Paris, 1923 (3rd edition).

Ceriani, G. Spinoza. Brescia, 1943.

Chartier, E. Spinoza. Paris, 1938.

Cresson, A. Spinoza. Paris, 1940.

Darbon, A. Etudes spinozistes, edited by J. Moreau. Paris, 1946.

De Burgh, W. G. Great Thinkers: VIII, Spinoza (article in philosophy, 1936)

Delbos, V. Le problème moral dans la philosophie de Spinoza. Paris, 1893.

Le spinozisne, Paris, 1916.

Dujovne. L. Spinoza. Su vida, su epoca, su obray su influencia. Vols. Buenos Aires, 1941-5.

Dunin- Borkowski, S. von Spinoza. 4 vols. Munster I.W. Vol.I (Der junge De Spinoza), 1933 (2nd edition); Vols. II-IV (Aus den Tagen Spinozas: Geschehnisse, Gestalten, Gedankenwelt), 1933-6.

Dunner, J. Baruch Spinoza and Western Democracy. New York, 1955.

Fischer, K. Spinoza. Leben, Werke. Lehre. Heidelberg, 1909.

Friedmann, G. Leibniz et Spinoza. Paris, 1946 (4th edition).

Gebhardt, C. Spinoza: Vier Reden. Heidelberg, 1927.

Hallett, H.F. Aeternitas, a Spinozistic stydy. Oxford, 1930.

Hallett, H.F. Benedict de Spinoza. The Elements of his Philosophy. London, 1957.

Hampshire, S. Spinoza. Penguin Books, 1951.

Joachim, H.H. A Study of the Ethics of Spinoza. Oxford, 1901.

Spinoza's Tractatus de intellectus emendation: a Commentary. Oxford, 1940

Kayser, R. Spinoza, Portrait of a spiritual Hero. New York, 1946.

Lachieze- Rey, P. Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza. Paris, 1932, 2nd edition, 1950.

Mckeon, E. The Philosophy of Spinoza. New York, 1928.

Parkinson, G.H.R. Spinoza's Theory of Knowledge. Oxford, 1954.

Pollock, Sir F. Spinoza, His Life and philosophy. London, 1899 (2nd edition), reprinted 1936.

Ratner, J. Spinoza on God. New York, 1930.

Roth, L. Spinoza, Descartes and Maimonides. Oxford, 1924.

Spinoza. London, 1929, reprint 1954.

Runes, D.D. Spinoza Dictionary. New York, 1951.

Saw, R.L. The Vindication of Metaphysics: A Study in the philosophy of Spinoza. London, 1951.

Siwek, P. L'âme et le corps d'après Spinoza. Paris, 1930.

Spinoza et le panthésme religieux. Paris, 1950 (new edition).

Au Coeur du spinozisme. Paris, 1952.

Verniere, P. Spinoza et la pensée française avant la Revolution. 2vols. Paris, 1954.

Wolfson, H. A. The Philosophy of Spinoza. 2 vols. Cambridge (U.S.A) 1934. One vol. edition, 1948.

There are a number of collections of essays on Spinoza: for example, Spinoza nel terzo centenario della sua nascita (Milan, 1934) and travaux du deuxième congrès des sociétiés de philosophie françaises et de langue francaise: Thème historique: Spinoza. Thème de philosphie générale: L'idée deé Univers (Loyons, 1939).

For some Marxist views on Spinoza, see Spinoza in soviet philosophy, edited by G. L.Kline (London,1952).

Students of Spinoza will find material in the chronicum spinozanum, founded in 1920 by the societas spinozana. (First number, The Hague, 1921).

الفصل الخامس عشر حتى الفصل الثامن عشر: ليبنتز

(In the titles of some books Leibniz is spelt Leibnitz. I have used the spelling Leibniz throughout).

Samtliche Schriften und Briefe, edited under the auspices of the Prussian Academy of Sciences. This critical edition is to consist of 40 vols. The first volume appeared in 1923.

Die mathematischen Schriften von G. W. Leibniz, edited by C. I. Gerhardt. 7 vols. Berlin, 1849-63.

Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz, edited by C. I. Gerhardt. 7 vols. Berlin, 1849-90.

(The critical edition, mentioned above, being still incomplete, Gerhardt's edition is frequently used in references).

The philosophical Writings of Leibniz, Selected and translated by M. Morris. London (E.L).

The philosophical Works of Leibniz, translated with notes by G.M. Duncan, New Haven (U.S.A) 1890. (This volume contains an extensive and useful selection).

Leibniz: Selections, edited by P. Wiener. New York, 1930.

G. W. Leibniz. Philosophical Papers and Letters. A selection translated and edited with an introduction by L. E. Loemker. 2 vols. Chicago, 1956.

G. W. Leibniz: Opuscula Philosophical selecta, edited by P. Schrecker, Paris, 1939.

Leibniz. Euvres choisies, edited by L. Prenant. Paris, 1940.

Leibniz: The Monadology and other philosophical Writings, translated with introduction and notes by R. Latta. Oxford, 1898.

Leibniz: The Monadology, translated with commentary by H.W. Carr. Los Angeles, 1930.

Leibniz's Discourse on Metaphysics, Correspondence with Arnauld, and Monadology, translated by G.R. Montgomery. Chicago, 1902.

Leibniz's Discourse on Metaphysics, translated by P. G. Lucas and L. Grint. Machester, 1953.

Leibniz's Discourse de metaphysique, edited with notes by H. Lestienne, Paris, 1945.

New Essays concerning Human Understanding, translated by A. G. Langley. Lasalle (Illinois), 1949 (3rd edition).

Theodicy, Essays on the Goodness of God, the freedom of Man and the origin of Evil, translated by E. M. Huggard , with an introduction by A. Farrer. Edinburgh and London, 1952.

Opuscules et fragments inedits de Leibniz, edited by L. Couturat. Paris, 1903.

G. W. Leibniz, Textes inedited by G. Grua. 2 vols. Paris, 1948.

G. W. Leibniz, Lettres et fragments inedits sur les problemes philosophiques, théologiques, politiques de la réconciliation des doctrines protstantes (1669-1704) edited with an introduction and notes by P. schrecker. Paris, 1935.

Leibniz- Clarke Correspondence, edited by H. G. Alexander. Man chester, 1956.

Barber, W. H. Leibniz in france from Arnauld to Voltaire: A Study in French Reactions to Leibnizianism, 1670-1760. Oxford, 1955.

Baruzi, J. Leibniz, avec de nombreux texts inédits. Paris, 1909.

Belaval, Y. La pensée de Leibniz. Paris, 1952.

Boehm, A. Le Vinculum Substantiale chez Leibniz. Ses origins historiques. Paris, 1938.

Brunner, F. Etudes sur la signification historique de la philosphie de Leibniz, Paris, 1951.

Carr, H. W. Leibniz, London, 1929.

Cassirer, E. Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen. Marburg, 1902.

Couturat, L. La logique de Leibniz. Paris, 1901.

Daville, L. Leibniz historien, Paris, 1909.

Fischer, K. Gottfried Wilhelm Leibniz. Heidelberg. 1920 (5th edition).

Friedmann, G. Leibniz et Spinoza. Paris, 1945 (4th edition).

Funke, G. Der Moglichkeitsbegriff in Leibnizens System. Bonn, 1938.
Getberg, B. Le probleme de la limitation des creatures chez Leibniz. Paris, 1937.

Grua, G. Jurisprudence universelle et theodicee selon Leibniz. Paris, 1953.

Gueroult, M. Dynamique et métaphysique leibniziennes. Paris, 1934.

Guhrauer, G. E. G. W. Freiherr von Leibniz, 2 vols. Breslau, 1846 (Biography).

Guoitton, J. Pascal et Leibniz. Paris, 1951.

Hildebrandt, K. Leibniz und das Reich der Gnade. The Hague, 1953.

Huber, K. Leibniz, Munich, 1951.

Iwanicki, J. Leibniz et les démonstrations mathématiques de l'existence de Dieu. Paris, 1934.

Jalabert, J. La théorie leibnizienne de la substance. Paris, 1947.

Joseph, H. W. B. Lectures on the philosophy of Leibniz. Oxford, 1949.

Kabitaz, W. Die philosophie des jungen Leibniz. Heidelberg, 1909.

Le Chevalier, L. La morale de Leibniz. Paris, 1933.

Mackie, J. M. Life of Godfrey William von Leibniz, Boston, 1845.

Matzat, H. L. Untersuchungen Uber die metaphysischen Grundlagen der Leibnizschen Zeichenkunst. Berlin, 1938.

Merz, J. T. Leibniz. Edinburgh and London, 1884; reprinted New York, 1948.

Meyer, R. W. Leibniz and the seventeenth- Century Revolution, translated by. J. P. Stern. Cambridge, 1952.

Moureau, J. Univers leibnizien. Paris, 1956.

Olgiati, F. Il significato storico di Leibniz. Milan, 1934.

Piat, C. Leibniz. Paris, 1915.

Politella. J. Platonism. Aristotelianism and Cabalims in the philosophy of Leibniz. Philadelphia, 1938.

Russell, Bertrand. A Critical Exposition of the philosophy of Leibniz. London, 1937 (2nd edition).

Russell, L. J. Great Thinkers: IX, Leibniz (in philosophy, 1936).

Saw, R. L. Leibniz. Penguin Books, 1954.

Schmalenbach, H. Leibniz, Munich, 1930.

Wundt, W. Leibniz. Leipzig, 1909.

There are several collections of essays on Leibniz, for example, Gottfried Wilhelm Leibniz. Vortrage der aus Anlass seines 300Geburtstages in Hamburg abgehtenen wissenschaftlichen Tagung (Hamburg, 1949); Leibniz zu seinem 300 Geburtstag, 1646-1946, edited by E. Hochstetter (Berlin, 1984) and Beitrage zur Leibniz forschung, edited by G. Schischkoff (Reutlingen, 1947).

المؤلف فى سطور :

فردريك كوبلستون

فيلسوف إنجليزى، وعالم لاهوت، درس فى كلية "مارلبورو"، ثم فى كلية القديس يوحنا بجامعة أكسفورد، وانتظم بعد ذلك فى سلك الكنسية الكاثوليكية عام ١٩٣٠، وأصبح أستاذًا لتاريخ الفلسفة فى كلية "هيثروب". ثم عمل بعد ذلك أستاذًا زائرًا فى جامعة "سانتا كلارا" فى كاليفورنيا (١٩٧٤-١٩٧٥)، وفى جامعة هاواى عام ١٩٧٦. ألقى مجموعة من المحاضرات ضمن سلسلة جيفورد فى جامعة "أبردين" عام ١٩٧٩-١٩٨٠، كما كان أيضًا أستاذًا زائرًا فى "السويد"، و"سانت أندروز".

من مؤلفاته:

موسوعته الكبرى "تاريخ الفلسفة" التى تضم تسعة أجزاء، و"الفلسفة والفلاسفة"، و"الفلسفة والثقافة"، و"الفلسفة فى روسيا"، و"نيتشه... فيلسوف الحضارة"، و"القديس توما ونيتشه".

المترجمان فى سطور:

محمود سيد أحمد

- أستاذ سابق بقسم الفلسفة بجامعة طنطا، ويعمل الآن فى قسم الفلسفة بجامعة الكويت.

من أهم مؤلفاته:

- مفهوم الغائية عند كانط.
- دراسات فى فلسفة كانط السياسية.
- فلسفة الحياة: دلتاى نموذجًا.
- فلسفة العقل عند توماس ريد.
- الأخلاق عند هيوم.
- وله مجموعة من البحوث والترجمات.

٢- سعيد توفيق

- أمين عام المجلس الأعلى للثقافة.
- أستاذ فى قسم الفلسفة بكلية الآداب - جامعة القاهرة.

من أهم مؤلفاته:

- ميتافيزيقا الفن عند شوبنهور.
- عالمية الفن ومحليته.
- الخبرة الجمالية: دراسة فى فلسفة الجمال الظاهراتية.
- جدل حول علمية الجمال.
- وله مجموعة من البحوث والترجمات.

المراجع فى سطور:

إمام عبد الفتاح

أستاذ الفلسفة الحديثة (حالياً أستاذ غير متفرغ فى جامعتى عين شمس والمنصورة)، تخصص فى فلسفة هيجل فى بداية حياته الأكاديمية، وانتقل منها إلى أعلام الفلسفة الحديثة، خصوصاً الذين تميزوا بإنجازاتهم التى أسهمت فى تغيير المشهد الفلسفى العالمى.

من أهم مؤلفاته:

- المدخل إلى الفلسفة.
- مدخل إلى الميتافيزيقا.
- سلسلة الفيلسوف والمرأة.
- كيركجور.
- الطاغية.
- توماس هوبز: فيلسوف العقلانية.

من أهم ترجماته ضمن المشروع القومى للترجمة:

- الجمال، وحكاية إيسوب، ومعجم مصطلحات هيجل.

كما أشرف - فى إطار المشروع القومى للترجمة - على ترجمة سلسلة "أقدم لك"، وشارك فى ترجمة بعضها.

التصحيح اللغوى: عـادل عزت
الإشـراف الفنـى: حسن كـامل



يعالج هذا المجلد قسمًا من الفلسفة الحديثة يشمل "الفلسفة من ديكارت حتى ليبنتز"، وهو يتناول هذه المرحلة بالتفصيل، فيدرس ديكارت وحده فى سبعة فصول بالإضافة إلى فصل تمهيدى عبارة عن مقدمة عامة تتحدث عن بواكير الفلسفة الحديثة وصلتها بالعصر الوسيط، وعصر النهضة، كما تناول المؤلف الحديث باستفاضة عن بسكال والمدرسة الديكارتية وإسبنوزا.

والكتاب بصفة عامة يتميز بالعمق الذى عودنا عليه كوبلستون فى مجلداته السابقة التى تستحق بالفعل أن تكون موسوعة فلسفية كبرى يحرص القارئ على اقتنائها وقراءتها.

تصميم الغلاف: عبد الحكيم صالح